

**АКАДЕМИЯ НАУК
РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН**

**ТАТАРСТАНСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ФИЛО-
СОФСКОГО ОБЩЕСТВА**

**КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

**НАУКА И РЕЛИГИЯ
В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ
СБОРНИК СТАТЕЙ**

Казань 2007

Редакционная коллегия:

Кандидат философских наук, доцент Королёв В.В. (ответственный редактор);

Кандидат социологических наук, доцент Астахова Л.С.

Кандидат философских наук Токранов А. В.

Наука и религия в глобализирующемся мире: Сборник статей. / Отв. ред. Королёв В.В. – Казань, 2007. – 184 с.

В предлагаемом сборнике статей представлены работы, посвящённые анализу взаимодействия религии и науки в условиях процесса глобализации, а также их обоюдного влияния на современные социокультурные процессы.

Предназначается для преподавателей, аспирантов, студентов, для всех, интересующихся современной философской проблематикой.

© Академия наук
Республики Татарстан

© Татарстанское отделение
Российского философского общества

Толерантность как необходимое условие соотнесения мировоззренческих систем науки и религии в процессах духовной консолидации социума

Российский социум постсоветского времени находится в сложной духовной ситуации, которая связана с обретением идентичности сообщества в целом, а также его «старых» и «новых» социальных образований и конфигураций. В условиях отсутствия единой государственной идеологии, индоктринация которой обеспечивалась не только деятельностью собственно идеологических инстанций, но и подкреплялась всей мощью бюрократической машинерии, общество встало на путь поиска адекватных систем духовной организации, в том числе посредством мобилизации традиционных для российского общества духовно-идеологических форм, таких как религия. В силу исторических особенностей развития страны и её этнонационального состава значительная роль в сохранении и передаче наследия религиозной духовности принадлежит православию и его основному представителю – Русской православной церкви.

Между тем, конфликтные ситуации в культурных сферах, которые связаны со столкновениями позиций носителей идеи православия, с одной стороны, и представителями сциентизма и атеизма – с другой, ставят вопрос о нахождении тех неких единых оснований, что могут создать условия для разрешения, или по крайней мере, минимизации конфликтной обстановки в процессах духовного обустройства современного российского общества. Эти единые основания, в свою очередь, должны быть пронизаны тем общепризнанным принципом, который, собственно, и позволяет находить «нормальные» формы и способы взаимоотношений на любых интеллектуальных или духовных площадках. Таким принципом является толерантность, в котором неразрывно соединены в качестве идеи, теоретического подхода и ценности отношения терпимости/амбивалентности к образу жизни, поведения, а равно мнениям, идеям «другого».

В системе социально-символических отношений толерантность представляет собой один из основополагающих демократических принципов, неразрывно связанный с концепцией плюрализма, социальной свободой и прав человека. Хотя разброс позиций сторонников идеи толерантности весьма широк – от интерпретации её как поведенческого плюрализма в различных версиях анархизма до ограничи-

тельного истолкования берущего в расчёт соображения общественно-го и личного здоровья, законности, морали и т.д. – в праксиологическом регистре, на уровне широкого «интуитивного» понимания основные смыслы толерантности не вызывают особых расхождений, поскольку существует явственное отграничение агрессивного нелояльного поведения от комплиментарной интенциональности, стремления к диалогу и взаимопониманию.

Но надо видеть и другое. Толерантность стала утверждаться в качестве общезначимого принципа человеческого общения в эпоху Просвещения и Реформации, однако деформация этого принципа в ходе социальных практик встречается едва ли не чаще, чем отклонение других основополагающих принципов демократии и открытого общества: толерантный подход систематически нарушается, ограничивается или отвергается на всех «этажах» социума – межличностном, межгрупповом, государственном и международном уровнях. Особенно ярко это проявляется в условиях авторитарных или тоталитарных режимов в силу их мировоззренческого «абсолютизма», убеждённости в обладании истиной в «последней инстанции», единственно правильным рецептом достижения благосостояния и счастья, за чем обыкновенно скрываются корыстные интересы правящей элиты.

Выходящее из тоталитарного советского времени российское общество несёт на себе «родовые пятна» социальной нетерпимости и конфронтационного настроения по отношению к инакомыслящим, что не может не сказываться на поведенческих стратегиях всех без исключения субъектов духовного развития. В такой обстановке не приходится рассчитывать на то, что отношения толерантности реализуются в качестве эманации социально-культурной интенциональности участвующих в острых дискуссиях интеллектуальных и духовных сил: для подобных поведенческих моделей нет оснований в современной системе социальных символических отношений. Ситуация усугубляется тем, что в происходящих ныне процессах нового структурирования социума различные идейно-организационные формирования, в том числе конфессии, институционализированное научное сообщество, выступая как «группы влияния», стремятся занять привилегированное положение, закрепить и усилить свои статусные позиции.

Отсюда следует, что для постепенного утверждения принципа толерантности с целью духовной консолидации общества нужна особая система переходных мер и опосредующих действий, призванных создать широкую площадку для диалога. Представляется, что одним

из элементов этой виртуальной системы выступает философская антропология, ряды вопрошаний которых не только изоморфны «вечным» вопросом веры, но и способны выступить в виде предпосылок выявления своего рода зон компромиссов между аргументами науки и нотациями религии. Дискурс философской антропологии, элиминируя сциентистский ригоризм, позволяет представить две эти линии истолкования сущего как различные системы образов мироздания, которые могут и должны «сосуществовать» в духовном пространстве. И даже более. С позицией метафизики отчётливо просматривается одно основополагающее для диалога «рацио» и «символов веры» обстоятельство: собственно, вся научная систематика, как впрочем и любая другая, как форма организации знания восходит к структурам Библии, а ещё точнее, к конструкциям Блаженного Августина. Эти формы наука наполняет иным, нежели теология, содержанием, но ведь и то, и другое, пребывают в едином метадискурсе.

Здесь важную роль может сыграть опыт русской религиозной философии, указавшей на столь значимый момент в философствовании о человеке: человек может быть понят не в сравнении с тем, что ниже его, а из того, что его превосходит, а именно – Бога (Н.А.Бердяев). Добавим, или космической системы.

Действительно, русская религиозно-философская мысль представляет в указанном отношении весьма интересный объект исследования. В первом приближении сравнение учений о толерантности Л. Н.Толстого и, например, Ф.М. Достоевского или, тем более, Вл.С.Соловьева даст результаты, учет которых существенен при построении мировоззренческих моделей каждого из названных мыслителей. Более того, общий уровень их духовности зависим от понимания идеи Бога, той роли, которую играет его присутствие в моральных установках индивида. В работе В.С. Соловьева «Духовные основы жизни» мыслитель набрасывает, по-видимому, впервые, житейско-практическую поведенческую линию, центром и единственно верным критерием которой является не столько разум и совесть каждого человека, сколько личность Учителя. Известно, какую большую роль совесть и разум играют и в учении В.Соловьева. Разум в определенном отношении являет собой сущностную, родо-видовую принадлежность человека. Совесть – категория, развивающаяся из простого чувства стыда, которому отводится весьма важное место, а именно: быть индикатором той части «природы» человека, которая, собствен-

но, внеприродна и надприродна, т.е. свидетельствует о его принадлежности к высшему, метафизическому миру.

С точки зрения Соловьева движение к Богочеловечеству есть нормальный, требуемый всем смыслом мировой истории, эволюционный процесс. Собственно, это коэволюция: два центра Вселенной, Бог и Человек, движутся навстречу друг другу. У философа мы находим учение о «втором абсолюте», который становится в мире под воздействием первого. Вторым абсолютом – это Человек (Человечество), достигший высшего совершенства, как полноты, в которой неслиянно и нераздельно соединяются божественные и человеческие свойства. Собственно, каждый решает в жизни большую нравственную задачу: будет ли он на стороне Бога (Добра) или Сатаны (Зла), тем самым отворачившись от Бога и встав на самостоятельную, *самовольную* позицию, сделавшись пассивным предметом Божественной воли, которая все зло, совершаемое такой личностью, окольными путями приведет все же окончательно к добру, между тем определенность человека как «формы», как раз и состоит в том, что она выступает формой, содержащей Добро. Между тем, именно проблема добра и зла – это один из тех «перекрёстков», где встречаются религиозная и рациональная системы мышления и мировоззрения, создавая возможность для диалога.

В целом же можно сказать, что методологические форматы различных целостно-мировоззренческих систем, включая философскую антропологию и теологию/богословие/, способны выступить в качестве эффективного средства на пути развёртывания диалога в духовно-интеллектуальной сфере российского социума на основе толерантных, «комплиментарных» подходов, освобождённых от острой аргументации в регистре онтологических вопросов и тем самым оказывать благотворное воздействие на процессы духовной консолидации, в чём так нуждается современное российское общество.

I.

Фундаментальные проблемы взаимоотношений науки и религии в современном мире

Ибрагимова З.З.

Религиозное и научное мировоззрения: обреченность быть единым

Бесконечность и универсальность законов мироздания проявляют себя весьма парадоксальным образом. Подчас, они предстают как картина великого противостояния Природы и всего, что за ее пределами. Но мир в своих великих унифицирующих все и вся тенденциях – един. Глобальность происходящих процессов – это глобальность единых, простых начал. Код известен с античности – «малое в большом, большое в малом». Но в этом обновляющемся культурном космосе происходят бурные процессы, становящиеся источником появления проблем. Они становятся вдруг актуальными, требующими безотлагательного осмысления. Так сейчас, к примеру, вырисовывается проблема мифологических корней науки (почему наука, отделившись (родившись) от мифа и религии, могла стать причиной экологических катастроф?) Что есть такого в содержании мифологического отношения к природе, что исключает саму возможность кризиса?

Возможен ли в современном глобализирующемся мышлении поворот в сторону эзотерического неомифологического толкования, осмысления природы? Природа, начиная с коперниканской революции, Нового времени предстает как объект. Вся рационалистическая философия исследует природу, применяя к ней свой экспериментальный ресурс. Что приобрел человек в процессе демифологизации природы? Альтернативы? Как наука превратилась в одну из форм классической рациональности? Что происходит: отторжение другой классической рациональности – философии (правда, еще тогда это существует в другой форме). Органичное существование феномена «религии-философии-науки» был возможен, и в истории есть блестящие примеры. Почему этого союза нужно бояться ныне? Какую угрозу несет это обществу сейчас? Может быть это не что иное как паника по по-

воду потери тотального влияния науки на ума людей – засилье сциентизма? Возможно.

Сейчас вдруг обозначился вопрос, требующий безотлагательной рефлексии. Итак, создан прецедент – Открытое письмо руководству Российской Федерации десяти академиков РАН, обеспокоенных «клерикализацией российского общества». Заявляется, что Церковь пытается «подвергнуть сомнению научное знание, вытравить из образования «материалистическое видение мира, подменить знания, накопленные наукой. Безусловно, возвращение к тому, чтобы религиозные ценности вновь превратились бы в системообразующий фактор развития социума, невозможно по объективным причинам. Хотя бы потому, что религиозные институты уже сыграли свою историческую роль в эволюции общества. Прогресс различных форм знания, в т.ч. рациональных, обусловил определенное место религии в картине человеческого знания. Но провозглашенный любым развитым государством политический принцип свободы совести, видимо, нуждается еще в более обширной интерпретации: человек свободен не только в выборе или отторжении веры, и в определении, идентификации себя с тем или иным типом мировоззрения вообще. Думается, что «Открытое письмо» видных ученых – закономерный симптом изменения духовной атмосферы в обществе. Складывается совершенно новая идеологическая (общество по определению не может функционировать без идеологии) ситуация, в которой решающую роль видят в государстве. Амбивалентность смысла государственного регулирования ситуации последних двух десятилетий приносит свои плоды. Светское, по сути, государство, претерпев тотальные идеологические коллизии, давно уже взаимоинтегрировано с религией. Присутствует даже эффект непомерно активного и услужливо-извинительного (есть за что) движения государства, его политической идеологии в сторону религии. Такова специфика момента. Не последнюю роль в этих процессах играет личностно-индивидуальные аспекты: вопрос светско-религиозного мира находятся подчас в прямой зависимости от личных предпочтений основных политических и религиозных фигур в стране. Конечно, религиозный ренессанс вызревал давно, он исторически необратим. В связи с этим меньше всего поводов для паники. В конце концов, вопрос должен ставиться не о противостоянии двух древнейших мировоззренческих традиций, а, выражаясь языком синергетики, о сосуществовании двух сложных открытых систем. Совершенно автономные, специфичные внутренние законы жизни

этих систем имеют свои, оправданные временем, цели развития-аттракторы. А последние связаны с простым вопросом о человеческом осмыслении окружающего универсума.

Однако, теоретический пафос может быть искажен практически-ми деяниями. Не случайны опасения ученой элиты в том, что знакомство с религиозными традициями попросту вырождается в изложение начал религии и практического усвоения, что является уделом самой Церкви и в самой Церкви, а не в светском пространстве социальной жизни. Изложение начал религии (можно даже не ошибиться, назвав только православие, что уже является нарушением Конституции) религиозными деятелями и знакомство с мировыми религиозными традициями, осуществляемое незаинтересованными (толерантными), образованными преподавателями – это почти одно и то же, что «путать божий дар с яичницей». К тому же то, чего опасается научное сообщество (и вполне справедливо) по сути является легализованными формами миссионерской деятельности. Конституция РФ закрепляет статус Федерации как светского государства и границы религиозного сообщества.

Государство должно проявить политическую волю и обозначить собственные приоритеты, закрепленные законодательно. Вопрос формирования идеологических предпочтений выходит за рамки образовательных процессов вообще и становится (должен) стратегическим в условиях глобализирующегося (либерализирующегося) мира. Вряд ли это выльется в войну мировоззрений. Но, несомненно, эти процессы – индикатор кризиса обособленного существования науки и религии в нашем обществе, кризиса нашего «черно-белого» видения их роли в жизни людей. Требуется совершенно новый концептуальный подход, переосмысление уже существующей в мировой истории традиций существования религий.

Также понятен критический настрой научного сообщества в отношении космических скоростей сближения религии и государства. Если идея сама по себе замечательна, поскольку содержит универсальный образовательный посыл, то в условиях Российского просвещения это, скорее всего, превратится в практический продукт, весьма далекий от требований толерантности (если проводником новой образовательной концепции выступит представитель одной из религиозных конфессий). Если это назвать своими именами, то будет следующее: филиал церковно-приходской школы или медресе в светской, государственной школе. Вот почему эта весьма благородная за-

дача не может быть превращена в очередную агитационную кампанию, она возможна лишь при наличии специалистов, обладающих широким спектром научных, религиозных и философских знаний. Недостатка в таком уникальном образованном сословии в нашем обществе нет. Отдать эту замечательную идею воспитания человека на откуп случайным наставникам означает девальвацию самой идеи религиозной толерантности, утверждения привлекательности одной религиозной традиции в ущерб другой и обострения и без того непредсказуемого мировоззренческого климата в обществе. Не случайно, великие эзотерические традиции необходимо включали требования подготовленности, зрелости ученика, внимающего Учителю. В идеале, этот школьный курс должен превратиться в разговор о том, как люди могли и могут сосуществовать вместе, будучи разными. При отсутствии подобного общечеловеческого, философского импульса мы получим обыкновенную пропаганду религиозных знаний. Это вчерашний день мира. Сегодня он говорит о приоритетах самой живой жизни, в т.ч. и словами Священных книг мировых религий.

Тем, кто намеренно обостряет вопрос о возможных приоритетах науки и религии, следует просто вспомнить саму историю появления науки, которая лишь в XX веке обрела зримые черты рациональности (впрочем, это не исключает целый пласт ее иррациональных контекстов и смыслов). Происхождение науки синкретично вплетено в ткань мифологических, магических, религиозных, философских представлений. Во всяком случае, страсть к магии вполне уживалась с нарождающимся экспериментальным естествознанием. Возрождения. История науки связана, прежде всего, с изучением законов и правил природы, которые универсальны и неизменны. Выделение природы как объекта изучения науки – разговор особый. Но условия этого выделения связаны с мифом и магией. Древний человек полагает мир, природу как живое существо, обладающее всеми чертами, схожими с самим человеком. Человеческое существо не может плохо отнестись к живому, он – сам его часть. Вот почему человек не может отторгать себя и свои первоначальные знания от этого мира. Лишь позже превращение природы в объект создает условия для тотального удаления человека от мира природы и впоследствии приведет к экологическим кризисам.

Осмысление поставленных выше вопросов возможно лишь с учетом исторического родства религии и науки (как более позднего, ра-

ционального продукта эволюции знания) в изучении единого парадоксального объекта – Природы.

Киносьян В.А.

От глобализации к глобализму: новый диалог науки и религии

Социокультурный процесс глобализации проявляется во все большем объединении, взаимодействии различных сфер жизнедеятельности земного человечества, в формировании целостной земной цивилизации. Глобализация охватывает прежде всего сферы экономики, политики, технологии. Многое здесь происходит «само собой», но все масштабнее становится и концептуальное осмысление процесса, стремление придать ему некий управляемый характер. Исключительно важное место осмысления глобализации, ее природы, тенденции, значение для обозримого будущего человечества имеют вопросы о месте науки и религии, их взаимоотношений в указанном процессе. В какой мере наука и религия причастны глобализации, не происходит ли некая автономная глобализация науки и религии, или происходит их определенная интеграция? Как мне представляется, ответы на эти вопросы следует искать прежде всего в раскрытии общего вектора движения глобализации к глобализму, движение, которое должно содержать новый диалог науки и религии, «новый союз» науки и религии.

Говоря о появлении в процессе глобализации феномена глобализма, я прежде всего имею в виду то, что глобализация, по видимому, не примет некий завершенный характер. Однако она, особенно в ближайшие десятилетия, должна быть нацелена на решение главной задачи планетарной цивилизации – предотвращение собственного самоистребления, выработки соответствующей коллективной ответственности. Именно задача сохранения биосферы, задача самоопасения, как мне представляется, стала главной задачей, которую человечество, если оно того пожелает в массе своей, должно решать. В связи с этим глубоко нетривиальными представляются вопросы: какую ответственность в том, что земная цивилизация попала, образно говоря, в яму, несут (или вообще не несут) наука и религия, какую конструктивную, спасительную роль они могут сыграть?

Рассматривая феномен науки, подчеркну ряд моментов. Наука имеет три аспекта: получение знаний, отвечающего критериям науч-

ности; сами эти знания (систему знаний); социальную организацию (социальный институт). Все эти проявления науки включены в единый социокультурный процесс.

Но особое значение при осмыслении феномена науки имеет вопрос о получении, выработки научного знания и его применении. Общеизвестным фактом является то, что именно применение научного знания, прежде всего естественнонаучного и технологического, лежит в основании формирования техногенной цивилизации с ее достоинствами и проблемами, с присущими ей «синдромом роста» и синдромом «распада». Есть, как мне представляется, все основания считать, что наука несет прямую ответственность за тот кризис, в который попала культура, причем это относится и к «наукам о природе», «наукам о духе», и к техническим наукам.

Наука должна отвечать не только за выработку новых знаний, но и за последствия их применения. Разумеется, объективное знание само по себе этически нейтрально, но не применяемого в практической жизнедеятельности людей, по-видимому, не существует. Известный Римский клуб, Пагуошское движение действуют именно в предупредительном плане.

Отнюдь не тривиальным, конечно, является вопрос о том, какие новые знания получают люди, как будет меняться сама научная рациональность в распространенной концепции последовательных стадий науки – классической – неклассической – постнеклассической. Соответственно рассматриваются и типы научной рациональности. Можно говорить о процессе глобализации, планетаризации науки, поскольку имеет место синтез, интеграция научного знания, поскольку оно все масштабнее становится интересубъективным и интернациональным. Высказываются мнения о «конце науки», поскольку считается, что люди познали основные законы природы (закон сохранения энергии и периодическую систему элементов, эволюционную концепцию, космологическое расширение, геном человека и др.).

Если следовать синергетической концепции И.Р.Пригожина и др., Вселенная полна игры, опасности, и человек, опираясь на науку, оказывается перед лицом неопределенности, перед непредсказуемым будущим.

Но если человечество желает выжить, сохранить себя и среду своего обитания, оно должно «собирать камни», выработать некий единый план самоспасения, здесь научным знаниям, научным про-

гнозам и, не побоюсь сказать, научному управлению должна принадлежать огромная, если не решающая роль.

Что в связи с изложенным можно сказать о религии? Религиозное знание принципиально отличается от научного прежде всего потому, что оно рассматривается его приверженцами как абсолютное, а в мировых религиях Откровения – как данное людям через Откровение. Религий много. И если человечество глобализируется в экономической, социальной, политической (международная политика), если происходит интеграция, универсализация науки (знания, методов их получения, способов применения), то в религии такой интеграции, очевидно не происходит, и вряд ли она произойдет в обозримом будущем. «Боги не могут договориться». Не могут во многом окончательно договориться и представители разных религии. Ни одна из религий не вытеснит и не заменит другую. Не получает широкого признания концепция единой общечеловеческой религии типа бахаизма. Несет ли религия прямую ответственность за кризисное сохранение зеленой цивилизации? Или здесь речь должна идти только о христианстве, или в наши дни об исламе как о мотивации терроризма? Не следует ли ждать нового Откровения, нового Сына или Посланника?

Как мне представляется, религия в обозримом будущем не претерпит каких-то существенных изменений. Религия, также как и наука, несет прямую ответственность за то, что человечество в своем культурно-цивилизационном развитии подошло к границе самоистребления. Здесь, конечно, возможно серьезное возражение, особенно если учесть, что религия отделена от государства.

Но всем мировым религиям не хватает сегодня того мировоззренческого потенциала, который бы действительно объединил человечество в единое целое, а выжить оно может, по-видимому, только как единое целое. И христианству, и исламу присуща «нелюбовь к земле». «Родина – там» (рай, Царство Божье).

По-видимому, не приходится говорить о том, что в земной цивилизации люди сформируют единую религию, объединят науку и религию в единую систему веры и знания.

Неким зловещим или глубоко ироничным парадоксом истории является, на мой взгляд и то, что человечество не располагает неким единым «принудительным разумом», который бы привел к общему согласию о необходимости самосохранения. Казалось бы в целом стихийная социально-политико-экономическая глобализация ведет к формированию такого разума. Но пусть и «в малом масштабе» имен-

но такой разум должен направлять процесс глобализации, все четче формируя в ней вектор глобализма, «равные доли ответственности» перед будущим человечества на планете Земля. Другой планеты у него нет и, наверное, не будет.

Но нужна ли для такой мотивации и мобилизации человеческой жизнедеятельности, для достижения ее безопасности религия? Не достаточно ли для этого точных научных знаний, желания и умения руководствоваться ими?

В принципе ответ на этот вопрос видится мне положительно. Но достижение в планируемом масштабе единства деятельности людей требует, очевидно, чтобы два вида веры и знания – научного и религиозного – глубинно объединялись в понимании природы и назначении земного бытия человечества. Новый диалог науки и религии в условиях глобализации и формирования феномена глобализма должен носить, образно говоря, геоцентрический характер, вести к новому геоцентризму, суть которого состоит в осознании того, что у человечества вне планеты земля нет будущего, что будущее человечества – в его собственных руках, что люди могут сохранить свою цивилизацию, если они того пожелают.

Евстратов В.Д.

Наука и религия: точки сближения и расхождения

История взаимоотношения науки и религии полна драматизма и непримиримых коллизий. Было время, когда ученых, чьи взгляды противоречили религиозным догматам, церковь отправляла на костер. В свою очередь воинствующие атеисты, если они приходили к власти, нередко громили храмы, расправлялись со священнослужителями, а обществу преподносилась простенькая схема: наука – это свет, истина, прогресс, религия – мракобесие, бредовые фантазии, застой. Один из самых непримиримых атеистов П.Гольбах считал, что религия, во-первых, противоречит разуму, так как является продуктом невежества и активно это невежество поддерживает; во-вторых, мешает человеку обрести подлинное счастье, поскольку ради загробной жизни требует пожертвовать земными радостями, а теологи во имя Бога толкают людей на варварские преступления и кровопролития; в-третьих, поддерживая в людях чувство страха, потворствует политической тирании. Вместе с тем в полном согласии с духом Просвещения Гольбах превозносит науку как проявление свободного че-

ловеческого разума¹. Взгляды французского материалиста не были исключением. Однако в наше время становится всё более очевидным, что отношения двух видов духовной культуры не сводятся к простым логическим альтернативам.

Наука, как известно, есть система объективно-истинного знания о существенных сторонах и связях действительности. В ней выделяют эмпирический уровень, получаемый посредством опыта, и теорию, построенную с помощью дедуктивной логики и связывающую эмпирические знания в единую доказательную систему. В различных науках функции, характер связи этих двух уровней также различны. Больше того, есть науки, базирующиеся на законах и принципах выводного знания и потому не имеющие эмпирического уровня (например, логика и математика). Тем не менее опыт, программируемый теоретической мыслью, выступает в качестве источника знаний и основного критерия их достоверности. Современная философия науки свидетельствует, что ученый, исследующий историческую динамику знания, часто сталкивается «с доминированием ситуаций эмпирического поиска, в которых картина реальности берет на себя функции теоретического программирования опыта и развивается под его воздействием»². Органическая связь теории и опыта обеспечивает науке движение вперед, непрерывное приращение знаний, расширение поля практической деятельности. В этих условиях формируются и важнейшие ценности науки - приверженность к объективной истине, неприятие догматизма и субъективизма.

В отличие от науки понятие религии по содержанию менее четкое. Наиболее распространенное представление о религии сводится к тому, что это "мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение, определяемое верой в существование Бога, божества; чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной силе, дающей опору и достойной поклонения"³. Однако не всякая религия предполагает веру в Бога, в существование "тайных сил" и т.п. Например, буддизм и конфуцианство Бога вообще отрицают: буддизм учит о единстве вселенной, об избавлении от страстей, причиняющих страдания, о возрождении душ в новых существах; конфуцианство стремится сделать человека нравственным, создать совершенное общество. Главное в религии - чувство сакраль-

¹ См. Гольбах П. Система природы. М., 1940. С.245-263.

² Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы. М., 2006. С.234.

³ Философский энциклопедический словарь. М., 2004. С.391

ного, наделение священным смыслом явлений окружающего мира, человеческих слов и действий» и т.д. В развитых религиях функционирует теоретическая форма сакральности в виде системы догматов, беспрекословно принимаемых на веру. Здесь кроется одна из причин, по которой религия и наука могут вступить в конфронтацию: религиозные воззрения не просто держатся на догматике - без неё существование религии вообще невозможно; наука, наоборот, находится в постоянном поиске и является непрерывно обновляющейся, динамичной системой знаний. Для неё догматизм, в каком бы виде он ни выступал, означает застой и саморазрушение. В этом плане у науки и религии трудно найти точки соприкосновения. Пытаясь смягчить их противостояние, многие современные авторы указывают на то, что в науке, хотя она и претендует на обладание истиной, также немало положений, принимаемых на веру⁴. К ним относятся всевозможные аксиомы, постулаты, допущения. Иногда веру пытаются по семантическим признакам соотнести с доверием. Конечно, если вера фигурирует как «мирское» понятие, такое «родство» допустимо. Но вера религиозная - особого рода: за нею стоит определенное верование, или вероисповедание, несовместимое ни с какими изменениями и даже незначительными коррективами.

Теперь попытаемся раскрыть причину противостояний науки и религии, которая, как представляется, является главной. Наука, как мы уже отмечали, имеет две точки опоры - опыт и дедуктивную логику. Религия использует логику не менее активно: и ученый, и богослов должны владеть ею в совершенстве. Различия касаются в основном исходных тезисов и соответствующих им теоретических построений. Между ними, казалось бы, возможны отношения конкурирующих теорий, далеко не всегда приобретающие альтернативный характер. Но вопрос в том, что наука и религия принципиально расходятся в понимании опыта.

Опыт в философском значении слова - знание, полученное посредством органов чувств и противоположное умозрению. По традиции опыт рассматривается либо как внутренний, формирующий со-

⁴ . "Истинность есть свойство веры и как производное, свойство предложений, выражающих веру. Истина заключается в определенном отношении между верой и одним и более фактами, иными, чем сама вера» (Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С.181).

"Очевидно лишь, что знание, убеждение и вера существенно переплетены, могут взаимно поддерживать друг друга, и разделение их и отнесение к разным сторонам единой человеческой духовной жизни может быть только временным и условным (Ивин А.А. Вера // Философия. Энциклопедич. словарь, М., 2004. С.132

держание сознания непосредственно, в процессе взаимодействия самих психических образований, либо как внешний, в котором содержание сознания формируется на основе информации, доставляемой органами чувств. В обоих случаях опытное содержание сознания представляет собой переживание или состояние, выступающее для сознания в качестве определенной реальности. Вот что писалось об опыте в начале прошлого века: "Опыт имеет непосредственную очевидность для индивида, поэтому он кажется самой надежной основой для всякого научного построения. Все философские системы в одинаковой мере ссылаются на опыт. Так, самый фантастичный мистицизм считает своё познание Божества опирающимся на внутренний опыт; умозрение точно так же пользуется данными опыта для своей конструкции понятий... Из различных пониманий опыта существеннейшее значение для философии имели: эмпирическое, впервые установленное Бэконом, видящее в опыте безусловный источник знания; рационалистическое, видящее в опыте источник знания, обусловленный сверхопытными и независимыми от опыта посылками; и посредствующее критическое, старающееся найти примирение между двумя первыми направлениями"⁵.

Очевидно, что наука опирается на внешний опыт, имеющий эмпирическую природу. Отсюда логично заключить, что религия основывается на внутреннем опыте, корни которого уходят в априорные посылки. С одной стороны это, конечно, так. Но вместе с тем дело представляется сложнее. В основании религии лежит особый вид знания, который В.Джемс определил как религиозный опыт. Этот опыт эзотеричен, он не доступен ни для воспроизведения, ни для логического анализа. Как писал И.А.Ильин, религиозный опыт субъективен и индивидуален и состоит в "жажде священного", в обращении к Богу, в результате чего человек начинает испытывать "повышенное чувство ответственности"⁶. Следовательно, в первом приближении религиозный опыт ассоциируется не с наблюдением или экспериментом, а с экстатическим состоянием, вдохновением, озарением и т.п.

Сущность религиозного опыта и его место в духовной жизни человека детально исследовал С.Л.Франк. Он вводит понятие сверхчувственного, или нечувственного, опыта, выходящего "за пределы чувственно воспринимаемых содержаний бытия,...его ближайшего, знакомого нам обычного "земного» состава - цветов, звуков, вкусов, за-

⁵ Философский словарь. СПб, 1904. С.188.

⁶ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С.57

пахов, осязательных качеств"⁷. Франк показывает, что сверхчувственный опыт удовлетворяет главному требованию, предъявляемому ко всякому опыту - быть свидетельством достоверности, реального присутствия предмета мысли. Поэтому в сверхчувственном опыте нет ничего туманного и произвольного. Уже в восприятии геометрических форм, в восприятии времени, а также хорошо знакомых нам общих свойств и отношений бытия - единства и множества, сходства и различия, причины и действия - "мы имеем образцы нечувственного или сверхчувственного опыта"⁸. Точно так же приобретаются нравственный опыт и эстетический опыт. Воспринимая звуки прекрасной музыки или проявления нравственного совершенства, мы погружаемся в мир несказанного и таинственно прекрасного. И этот мир мы воспринимаем не ушами и не глазами, а непосредственно нашей душой. Так рождается опыт, не вызывающий каких-либо сомнений: я так же не могу отрицать, что на свете есть красота и добро, как не могу отрицать, что есть боль и радость, цвета, звуки или запахи. *"Я не думаю, не предполагаю, не верю, что всё это есть,- говорит С.Л.Франк,- я это знаю, потому что имею в опыте, т.е. потому что соответствующая реальность сама наличествует, присутствует передо мной"*⁹.

Опыт добра и красоты Франк включает в состав религиозного опыта, но не рядопологает их. Религиозный опыт в наиболее глубоком смысле "есть опыт реальности того несказанного, что человеческий язык выражает намёком в таких словах, как "священное", "святое", "святыня", "Божество", "Бог"¹⁰. Религиозный опыт не относится ни к материальному, ни к душевному миру,- это реальность сверхмирного бытия. Это значит, что реальность религиозного опыта, будучи абсолютной, всеобъемлющей и всепроницающей, "находится и в нас, и вне нас - потому что мы *находимся* в ней"¹¹.

С.Л.Франк вскрыл существенные черты религиозного опыта, хотя и не избежал некоторых противоречий. Логичнее было бы рассматривать его как составляющую опыта сверхчувственного наряду с опытом эстетическим или нравственным: ведь не всякий воспринимающий красоту или добро человек обязательно является верующим.

⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества. М.,1992. С.234.

⁸ Там же.

⁹ Там же с.236.

¹⁰ Там же с.237.

¹¹ Там же. С.241.

Вызывает сомнение и несколько упрощенное сближение сверхчувственного опыта с научными представлениями о геометрических фигурах, причинно-следственных отношениях и т.п. Но отметим главное, на что обращает внимание С.Л.Франк: знание, полученное сверхчувственным образом, знание эзотерическое, столь же реально, как и экзотерическое. Не случайно человеческая история зачисляет его в фонд духовных ценностей общества. В этом смысле эстетическое, нравственное и даже научное сознание не имеет каких-либо преимуществ перед религиозным. Единственное, что надо подчеркнуть,— то, что проявления религиозного опыта и его последствия более редки и менее очевидны, поскольку не поддаются планированию и попыткам воспроизведения (это касается прежде всего того, что называют чудом).

Таким образом, если поступиться частностями, то можно сказать, что оснований для противоборства у науки и религии нет. Их взаимное отчуждение имело место либо в случаях авторитарного и некомпетентного вмешательства в дела друг друга, либо когда они попадали в зависимость от какой-либо воинствующей идеологии. В цивилизованном демократическом обществе подобное непримиримое противостояние становится неуместным. Современные мировые религии не выступают против научных открытий, хотя воспринимают их по-своему. Что касается, науки, то, постигая законы природы, исследуя человека и общество, она иногда подбирается к тому, что может рассматриваться в качестве сверхчувственного опыта. Пока рано говорить о каких-либо конкретных формах их взаимосвязи. Однако не кто иной как И.Кант, обвиняемый в агностицизме и тому подобных грехах, писал о возможностях опыта в науке: "Наблюдение и анализ явлений проникают вглубь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом"¹². В условиях технического прогресса, вооружающего науку все более совершенными и эффективными средствами познания, наблюдение и эксперимент с последующим анализом расширяют опытное знание до непредсказуемых границ. Но как бы то ни было, в этих границах господствуют экзотерический опыт и логика. За ними начинается реальность сверхчувственного опыта, на котором возвышается религиозное сознание. И.Кант, относивший сверхчувственный опыт к трансцендентальному знанию, по-

¹² Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т.3.М.,1964. С.326

лагал, что наука в принципе не может иметь дела со сверхчувственной реальностью, поскольку не в состоянии перейти предел необходимых и всеобщих логических форм, которые как раз и имеют в своём основании чувственный опыт: "Отношение чувственности к объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыты слишком глубоко, чтобы мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, стало быть, как явление, могли применить столь неподобающее орудие нашего исследования для чего-то иного, кроме того, чтобы всё вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать"¹³. История классической науки не поколебала позиций Канта: в научном познании в конечном счете до сих пор кесарево достается кесарю, Богово - Богу. Остается ждать, какой вердикт вынесет эпоха глобализации, в которой разворачиваются возможности постнеклассической науки.

Хазиев А.Х.

Некоторые аспекты взаимоотношения науки и религии в глобализирующемся мире.

Одним из основных векторов развития научного знания с момента его возникновения была тенденция на вытеснение религиозного знания на периферию общественного сознания. На каждом этапе своего развития наука все более и более претендовала на решение мировоззренческих проблем, ответы на которые ранее были во многом за религией. Общеизвестна в этом процессе роль просветителей, марксизма, позитивизма, постпозитивизма. В вопросе о соотношении науки и религии они позиционировались однозначно: второе находится вне рамок первого как не имеющее с ним ничего общего.

Одно (религия) дает иллюзорное счастье, а другое (наука) – позволяет овладевать законами природы и, тем самым, раскрепощает человека и делает его действительно счастливым.

Уже в момент возникновения и усиления данной точки зрения ее оппоненты указывали как на недопустимость абсолютизации различий двух познавательных парадигм, так и на ограниченные возможности науки (и в решении эпистемологических проблем, и высказы-

¹³ Там же.

вая сомнения относительно ее социальных функций). Их некоторые опасения, безусловно, подтвердились и, особенно, в XX столетии. Оказалось, например, что чрезмерная сциентизация общественного сознания в числе других факторов способствовала деморализации социальных отношений. В частности, на этом основании со стороны религии были предприняты попытки реванша по всему фронту ее взаимоотношений с наукой. В условиях укрепления глобализационных тенденций в международной жизни эти попытки еще более усилились, о чем говорят факты: и своеобразный ренессанс религиозности во всем мире, и желание преодолеть принципы чисто светского образования, например, в РФ. Причем, в своих желаниях представители религии заходят так далеко (особенно ее радикальные сторонники), что претендуют на обладание правом на метаязык, объясняющий и решающий буквально все проблемы человека и общества. В этой ситуации возникает естественный вопрос: обоснованны ли их притязания?

Как нам представляется, они беспочвенны. Прежде всего, потому, что религиозная онтология, акцентируя внимание на иррациональных аспектах бытия, лишает человечество перспективы. По меньшей мере, практически отдает ее на откуп воле и желанию внеприродного абсолюта, тогда как научное знание, наоборот, дает человечеству шанс перспективы. Имеется в виду следующее. Давным-давно установлено, что все имеющее начало имеет и конец. Относят данную истину и к жизни на Земле. По оценкам некоторых ученых тенденция к глобальному экологическому коллапсу началась около 100 миллионов лет назад, когда гоминида не было и в помине. С затуханием вулканической активности планеты стала падать продуктивность биоты. Окончательно это произойдет в пределах ближайших 3-4 миллионов лет.¹⁴ Это означает, что существование жизни на Земле ограничено естественными законами. Но исключает ли данный факт отсутствие иной перспективы для цивилизации вообще? Оказывается, что нет. Перспективы цивилизации считаются беспредельными. Временные ограничения, накладываемые естественными законами, можно «снять» интеллектуальным вмешательством, поскольку одним из основных векторов развития не только Земли является вектор все большего удаления «от естества». Цивилизация как неравновесная система не только сохраняет себя благодаря вмешательству в

¹⁴ . См., напр.: Назаретян А. П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика исторического прогресса). Курс лекций. – М.: Наследие, 1996. – С. 158

стихийные процессы, но, как указывает А. П. Назаретян, способна обеспечить себе безграничную перспективу развития.¹⁵

Еще одно соображение против амбиций религиозного сознания на обладание метаязыком, а значит и определение единого смысла истории для всего человечества подсказывает сама общественная практика. Как показывает история, до сих пор эти попытки оказывались и оказываются тщетными не только в межконфессиональной, но и внутри конфессиональной жизни. Религиозность в большей мере проявляет себя как сила разъединяющая, нежели объединяющая людей.

Но если несостоятелен максимум, может быть, согласиться хотя бы с минимумом - претензиями на то, что бы считать взаимодополняемыми религиозный и научный способы познания мира? И с ними не представляется возможным согласиться. Дело в том, что религиозная картина мира исходит из принципа однозначности и не терпит критики. Если таковая существует, то объявляется «вне закона». Другое дело – научная картина мира: она вероятностна, подвижна, не только не исключает критики, но, наоборот, ее функционирование и развитие требуют этого.¹⁶

Однако, все, сказанное против религии, не позволяет утверждать о ее социальной никчемности. Следовательно, нельзя исключать вообще, что она может «играть» на общем с наукой поле. Каким образом? Представляется, что это возможно через поиск и обнаружение точек соприкосновения их этосов. Известно, что с момента возникновения науки и почти до конца второй мировой войны мораль ученого не обременяла его вопросом о последствиях практического применения результатов научных исследований. Что, в конечном итоге, будило и укрепляло в нем животное начало. Лишь во второй половине прошлого столетия стала осознаваться необходимость соизмерять научную деятельность с ее возможными последствиями, прежде всего, негативными. Иначе говоря, возникла потребность в сдерживании неограниченной человеческой активности. Этой проблеме в религиозной морали как раз уделяется огромное внимание. Отсюда можно сделать вывод: принцип воинствующего материализма, провозглашенного в свое время В. Лениным, нужно ограничить. Пожалуй, в

¹⁵ . См: там же

¹⁶ . См., напр.: Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: УРСС, 2001. – С. 52-62

этом плане был прав Вольтер, утверждавший: если бы бога не было, его следовало выдумать.

Таковы некоторые аспекты взаимоотношения науки и религии в глобализирующемся мире.

Садыков М.Б.

Наука и ее глобальная природа

В современных условиях развития науковедения и философии науки расхожей и общепринятой стала идея признания науки во всех ее значениях социальным институтом, органично включенным в многослойные глобализационные процессы. Каковы же эти основные изменения в науке в контексте настоящих рассуждений? Ныне уже теряют в значительной мере свое прежнее смысловое содержание такие конструкты науки, как исследовательские школы, национальные программы, открытые и закрытые миру проекты, локально-территориальные границы сообществ ученых и многие другие составляющие науки. Она далеко перешагнула свои первоначальные пределы, результаты изысканий, рано или поздно, становятся всеобщим достоянием человечества. Можно даже сказать: наука и как знания, и как особый вид деятельности, и как опредмеченный результат становится в несравнимо большей степени, по сравнению со всеми другими деятельностью человека, быстро и глубоко глобализирующимся феноменом социальной реальности.

Однако вместе с тем в интересах понимания исторического аспекта глобализации науки надо заметить: в ней, зримо или подспудно, уже с начала ее становления закладывались элементы всеобщности свойства. Да, науки в прошлом возникали разрозненно, порой спонтанно, лишь в отдельных странах, бессистемно, исследователи были чаще всего учеными-одиночками, корпоративные объединения были редчайшим явлением. Принцип научного изоляционизма – кланового, территориального, национального, государственного составлял ведущую линию в научной деятельности не только античного, средневекового и Нового времени, но и позднее.

Тем не менее ученые исследователи всегда спонтанно или рефлексивно стремились преодолеть замкнутость в науке, ибо она сама по себе интерналистски не терпит холизма. Наука имманентно, по своей изначальной природе – враг всякого рода ограничений, могущих возникать и из своей самодостаточности, и из экстерналистских

факторов – условий, воздействующих на нее. Любые ограничения антигуманистического свойства в научной деятельности – это не что иное, как препятствия, барьеры, тормозящие ее движение к эвристическим высотам.

Всеобщность науки, несмотря на наличие в ней всегда персоналистских субъектов (ученые – генераторы идей, выдающиеся организаторы и др.), пронизывает, по сути, все ее составляющие элементы. Эта всеобщность плавно или революционно переросла или, лучше сказать, органично вошла в современное поле глобализационных процессов. Здесь, как нам представляется, следует иметь в виду внутренние и внешние присущие науке элементы и факторы, способствующие ее вхождению в глобализацию.

Достижимые в науке эпистемы, как известно, носят одновременно и личностный, и всеобщий характер, они – результаты научной деятельности отдельных ученых, но в то же время, рано или поздно, входят в орбиту познавательных интересов целых отраслей наук, их сочетаний, приобретая при этом как бы статус тотального, общенаучного значения.

Переход научных истин во всеобщностную форму восприятия осуществляется благодаря принципу взаимососообщаемости в научной деятельности между ее субъектами и складывающимся традиционным связям. Хорошо известно: вне традиций нет науки, она всегда опирается на «плечи» предыдущих поколений ученых, на научные достижения прошлых эпох, будь то в позитивных или негативных рефлексиях. Конечно, говоря о преемственности в науке, надо иметь в виду и теснейшие сочетания принципов традиционализма и модернизма. Научные традиции, обладая сгустком полученных знаний, парадигм, постулатов и аксиом, представляют собой в общем виде трансляторы и опыт научной деятельности, выработанные приемы и методы познания, и всю совокупность полученных знаний, объединяющих отдельных ученых и сообщества исследователей.

Воздавая должное традиционализму науки в ее целостности как социальному институту, нельзя не отметить тем не менее, что ведущим, определяющим принципом становления и развития является ее модернистская сущность. Открытие новых знаний – это и есть самая глубинная, определяющая сторона науки, ее главная целенаправленность. Модернизм как принцип научного познания и составляет его характернейшую черту, безусловно вписывающуюся в глобализационные процессы и прошлого, и настоящего.

В экзистенциальной философии (К. Ясперс) в качестве важного фактора выхода, в частности, науки во всеобщность (глобальность) является коммуникация. Научная коммуникация, без которой вообще не может быть всей науки, в широком смысле – это возможность многосторонних взаимных общений в исследовательской сфере, обеспечивающих создание для ученых условия для того, чтобы быть «услышанными» и понятными другими. Коммуникация пронизывает все составляющие науки – производство знаний, их распространение, применение в глобализационных масштабных процессах.

Фактор коммуникации в области научной деятельности созвучен и теснейшим образом сочетается с представлением о современном состоянии общества как информационного социума. Именно различные типы и виды коммуникаций уже в условиях информационного общества выводят окончательно науку во всех ее проявлениях на узколокальные, можно сказать «местечковые» пространства, качественно по-новому расширяют горизонты видения познаваемых объектов. При этом естественно меняются в направлении глобализации традиционные научные школы, системы подготовки исследователей, скорость нарастания научной деятельности, интеграционные тенденции в науке, все более и более получающие транснациональные наполнения и т.д.

В завершение рассмотрения этих кратких заметок относительно глобализирующейся науки подчеркнем, что этот процесс не может не сказываться и на функциональной ее направленности. В числе разных существенных результатов этой направленности является степень и масштабность использования научных знаний, опредмечивание их в технике, технологиях, в информатике, в культуре, в образовательной системе, в областях социального потребления, словом, во всех сегментах и секторах общественной жизни. В прошлом результаты научных изысканий могли на протяжении десятков, а порой и сотен лет оставаться не востребованными, что называется, лежать под спудом. А при обстоятельствах всеобщепланетарных экономических, политических, культурных, социально-этнических и других постоянно нарастающих связей достижения науки стали и становятся предметом тотального потребления. И последнее: огромную роль в глобализации науки играет превращение ее в подлинно открытую систему.

Этос науки, паранаука и массовое сознание

Паранаука, в ее разнообразных вариантах, предстает как одно из самых влиятельных явлений духовной жизни сегодняшнего общества. Темпы исследования этого сложного феномена существенно отстают от насущных потребностей его осмысления, в связи с чем тема настоящей статьи представляется весьма актуальной. Философия науки хотя и обращает внимание на паранауку, но делает это зачастую неохотно, а если и берется за ее рассмотрение, то сталкивается, на наш взгляд, с некоторой нехваткой познавательных инструментов, включая терминологический аппарат и методы исследования. Это не удивительно, так как, вопреки звучанию термина, феномен паранауки не может быть полностью осмыслен в категориях, применимых к философскому анализу науки. Паранаука не есть лишь «неправильная» наука: она вбирает в себя черты не только науки (и, следовательно, не сводится к нарушению научных норм и принципов), но и религии, мистики, обыденного познания, а также свойства, присущие ей одной, и рассматривать ее целесообразно как самостоятельную стратегию познания, наряду с вышеперечисленными. Выйти за рамки представления о паранауке лишь как о полузаконном или незаконном придатке науки – в этом нам видится необходимая предпосылка адекватного рассмотрения данного феномена и нахождения ответов на многие порождаемые им вопросы.

Другим препятствием на пути исследования паранауки является, на наш взгляд, сильнейшая эмоциональная окрашенность полемического обсуждения ее статуса. Учитывая довольно большое количество сторонников отдельных паранаучных идей среди образованных людей, в том числе среди научных работников, не приходится говорить о единстве мнений в научной среде по вопросу о паранауке. Но и безусловные противники всех вариантов паранаучного знания далеко не всегда могут успешно отстаивать свою точку зрения в полемике со сторонниками паранауки. То, что астрология, хиромантия, экстрасенсорика и оккультизм воспринимаются большинством ученых «в штыки», вовсе не способствует, как это ни парадоксально, формированию теоретического аппарата, который сделал бы возможной продуктивную критику этих областей знания. «Отгораживание» от паранауки, высказывание возмущения, пренебрежения и презрения в ее адрес никак не препятствуют ее процветанию в современном обществе.

ве. Некоторые причины этого парадокса мы хотели бы рассмотреть ниже.

В числе четырех базовых принципов этоса науки, сформулированных выдающимся американским социологом науки Р. Мертоном, есть принцип «организованного скептицизма». Он заключается в нравственном долге научных работников критически относиться к результатам, полученным их коллегами. В случае обнаружения в труде другого ученого ошибки, необоснованных выводов и т.п. долг научного работника – указать на эти просчеты, довести их до сведения научной общественности¹⁷. Мертон, разумеется, не изобрел данный механизм, а скорее точно подметил реально действующие в науке закономерности и лишь сформулировал их в форме долженствования. Принцип «организованного скептицизма» позволяет коллективному субъекту научного познания отсеивать ложные и сомнительные результаты исследований и тем самым обеспечивать эффективность науки как механизма познания истины. Однако существуют сферы, где «организованный скептицизм» в науке принимает форму, которую точнее было бы назвать «организованным игнорированием». Происходит это тогда, когда степень отклонения от эталонов научного исследования становится слишком большой, что позволяет специалистам в данной области научного знания однозначно признать ту или иную работу не просто содержащей ошибки, но выполненной с грубыми нарушениями базовых принципов науки и, следовательно, в принципе не входящей в пространство науки. Полемика с идеями, высказанными в такого рода работах, часто воспринимается научными работниками как нечто для них унижительное, как то, до чего серьезному ученому не следует «снисходить». Оправдана ли такая тактика? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно посмотреть, что происходит с проигнорированными таким образом работами и высказанными в них идеями.

Если псевдонаучность, лженаучность, ненаучность текста очевидна для всех или для подавляющего большинства представителей той или иной науки (на принадлежность к которой претендует этот текст), то игнорирование, безусловно, есть наилучшая тактика в борьбе с нарушениями принципов научности. Псевдонаучная работа, не вызвав никакой ответной реакции в научных кругах, будет заслуженно забыта и никак не повлияет на познание в соответствующей

¹⁷ См., например: Юдин Б.Г. Этика науки // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апреяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – С. 593.

области. Однако эта тактика не всегда срабатывает, в частности, в случае с паранаукой она не приводит к желаемым результатам. Дело в том, что для большинства областей науки научная общественность соответствующей специализации – единственный возможный адресат научного текста. Текст живет, если он оказывается принят в этой среде, если же нет, то ни в какой другой среде он быть востребован не может. Паранаучные идеи, однако, будучи отвергнуты академической аудиторией, прекрасно расцветают на совсем другой почве, а именно на почве массовой культуры. Паранаука обладает целым рядом свойств, делающих ее желанным гостем в этом культурном пространстве. Она, как правило, не отягощена таким высоким уровнем теоретической сложности, который требовал бы специального образования для своего восприятия. Паранаучное знание привлекательно для массовой аудитории в силу сенсационности и загадочности. Паранаука сулит приобщение к мировым тайнам, сокровенным глубинам бытия, к чему-то возвышенному и вместе с тем не требует для этого никаких усилий – это ли не соответствие культуре «одномерного» человека? Есть области паранауки, которые предполагают специальную подготовку, освоение больших массивов информации: например, составить и истолковать гороскоп по всем правилам астрологии сможет лишь человек, изучавший астрологию длительное время. Но и в этих областях паранаука предлагает массовой аудитории такие свои варианты, которые понятны всем, например, астрологический прогноз на неделю или краткий очерк характера, соответствующего тому или иному знаку зодиака. Паранаука дает человеку иллюзию компетентности. Наука же поступает как раз наоборот, отбирая право судить о вещах у всех, кроме узкого круга специалистов (М. Фуко называет это «прореживанием говорящих субъектов»¹⁸). Таким образом, паранаука вызывает к потребности человека чувствовать себя значимым, словно зовет его в союзники против высокомерных ученых, которые незаконно присвоили монополию на право иметь собственное мнение о мире.

Исходя из вышесказанного, можно сделать некоторые выводы об эффективности тактики игнорирования в отношении паранаучных идей. Действенная в большинстве областей науки, эта стратегия не срабатывает там, где псевдонаучная идея способна быть воспринятой массовым сознанием. На наш взгляд, следует признать неэффектив-

¹⁸ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистерум – Касталь, 1996. – С. 69.

ность и, следовательно, порочность тактики игнорирования как средства противостояния паранаучным идеям – именно с позиции неприятия паранауки. Очевидно, традиционные средства, сформировавшиеся в этосе науки, оказываются здесь недостаточными.

Нужно ли что-либо менять в сложившейся ситуации? Академик Э.П. Кругляков, председатель Комиссии РАН по борьбе с лженаукой, приводит множество примеров, когда в современной России на паранаучные и псевдонаучные проекты выделяется значительное государственное финансирование¹⁹; уже одни только эти примеры указывают на небезобидность паранауки. Даже такое невинное на первый взгляд явление, как публикуемые во многих газетах астрологические прогнозы, способно оказывать неблагоприятное воздействие, настраивая подсознание читателей, например, на якобы предсказываемые звездами болезнь, травму или неудачу во взаимодействии с другими людьми. Однако противники паранауки, указывая на различные примеры ее вредоносного воздействия, на удивление мало задумываются о том, не кроются ли – хотя бы отчасти – причины расцвета паранаучных теорий в тех алгоритмах реагирования на подобные теории, которые действуют в современном научном сообществе. Настоящий ответ научного сообщества паранауке по большому счету еще не звучал, потому что такой ответ возможен лишь после пересмотра ряда сложившихся стереотипов.

Обычно критики паранауки указывают на отсутствие научного обоснования паранаучных идей: современная наука не знает, например, таких материальных процессов или свойств, которые могли бы лежать в основе телепатии или влияния положения планет на характер человека²⁰. Данный аргумент является исчерпывающе достаточным для научного дискурса. Однако если кого-то не устраивает то влияние, которое имеет паранаука на современное массовое сознание, то язык научного этоса оказывается недостаточным и недейственным. Борьбa за позиции научности в пространстве массового сознания – если эта цель может быть поставлена и признана значимой, то механизмы такой борьбы с необходимостью должны отличаться от механизмов отстаивания своей позиции, принятых в науке. В частности, «излишняя» с точки зрения науки процедура опровержения идеи, не

¹⁹ Кругляков Э.П. Чем угрожает обществу лженаука? // Вестник Российской академии наук. – Т. 74. – 2004. – № 1. – С. 8–16.

²⁰ См., например: Копылов Г.Г. Эзотерика, наука, экстрасенсорика: как можно обойтись без «лженаук» // Философские науки. – 2001. – № 2. – С. 130.

имеющей научного обоснования, должна быть переоценена. Как нам представляется, этой процедуре должно уделяться значительно большее внимание. В методологическом плане это порождает необходимость разработки мало востребованной в науке проблемы доказательства невозможности существования того или иного типа явлений. Например, научно обоснована невозможность вечного двигателя. Подобным образом для эффективной полемики по поводу паранауки нужны такие доказательства, которые «с необходимостью» отрицали бы саму возможность телепатии или астрологических воздействий. На наш взгляд, здесь не все так однозначно, потому что строгое с точки зрения принципов построения силлогизма доказательство в этих случаях сформулировать сложнее, чем кажется на первый взгляд. Самое же главное здесь в том, что сама необходимость такого рода доказательств с позиции принципов научности является излишней и потому малопонятной многим ученым. Полемика в пространстве массового сознания требует иных принципов, нежели принятые в науке. Необходимость же такой полемики логически вытекает из тезиса о вредоносности того влияния, которое имеет паранаука на жизнь современного общества; это насущная необходимость для адекватного реагирования на паранауку как социальное явление. Иные цели, иное поле функционирования идей требуют и иных подходов, которые не могут возникнуть в рамках традиционного научного этоса.

Веткасова Н. В.

К вопросу о взаимосвязи философии и теологии

Значимость проблемы соотношения философии и теологии определяется ее нерешенностью в течение тысячелетий и содержательной корреляцией с проблемой знания и веры.

Задача осмысления сущности и взаимосвязи веры и знания могла быть поставлена только с формированием теоретического, рационального мышления, в философском дискурсе. Она становится актуальной в средневековой философско-теологической мысли, соединяясь с проблемой противоречивой взаимосвязи философии и теологии.

В рамках античного мирозерцания теология не являлась антиподом философии. В системе Аристотеля выдвигается идея соединения философии и теологии. Первая философия, которая составляет

смысл и цель познания, стремится уяснить первоначала и первопричины бытия, понять само сущее. Но все признают, что истинное первоначало божественно, а потому и первая философия, «софия», есть наука о божественном -теология²¹. Бог Аристотеля это целевая причина, перводвигатель мира. Философское первоначало, соединенное с понятием Бога, постигается в чистом умозрении, не требуя от человека ни веры, ни любви. Только в средневековой культуре теология приобретает особый статус, будучи основанной на вере в сверхразумное Божественное Слово, а не на измышлениях философов. Она изначально становится над философией, используя ее как инструмент, необходимый для придания рациональной формы иррациональной по сути вере и религии. Сама вера строится на признании безусловной истинности Священного Писания. Один из первых значительных латинских апологетов христианства Тертуллиан на заре христианской эры (II – III вв.) высказывает глубокую идею о несовместимости веры и рациональности, мистического душевного чувства и рассудочного умствования. Вера делает ненужной любую доктрину. Эти мысли находили отклик как у теологов-христиан – от ортодокса П. Дамиани (XI в.) до реформаторов М. Лютера и Ж. Кальвина (XVI в.), так и философов XIX- XX вв. – таких, как С. Кьеркегор, Л. Шестов, М. Бубер и мн. др. Однако христианство появилось не на пустом месте, оно не могло избрать путь антиинтеллектуализма, отбросив предшествующую философскую традицию. Новую веру требовалось обосновать, только тогда она могла быть принята образованной мыслящей частью общества. Теоретический инструментарий для осмысления складывающегося мирозерцания (понятийный аппарат и логика) был дан античной философией. Теология нуждалась в философии как средстве прояснения, рационализации христианского мифа и всей религиозной системы. Несмотря на глубочайший мистицизм христианской религии, в западной культуре складывается рациональная теология – обосновываемое теоретически учение о Боге и его отношении к миру и человеку.

Принципиальным отличием теологии от философии является отношение к авторитету: теология опирается на безусловные истины Священного Писания и Предания, а философия по сути своей не может исходить из не доказуемых догматов, она стремится быть свободным, относительно беспредпосылочным знанием. В средневеко-

²¹ См.: Аристотель. Метафизика/Аристотель. Соч.: в 4 т.- М.: Мысль, 1984. Т. 1. С. 78.

вой культуре философия воплощала знание и человеческую рациональность, основанную на логике и силе доказательств, а теология – веру в Бога и истинность его Откровения. Однако с самого начала философия и теология, знание и вера были неразрывно связаны, можно сказать прорастали друг в друга. Теология проявляла себя как рефлексия философского характера, когда основываясь на догмах Откровения, посредством анализа и умозаключений она вполне рационально выводила из них свои принципы и следствия. Само стремление понять веру превращало сакральную теологию в продолжение философии, т.к. в процессе своей теоретической деятельности она пользовалась понятиями и результатами, заимствованными у философии. Важный момент, объединяющий философию и теологию заключается в том, что они одинаково носят умозрительный характер, опираясь на разработанный понятийный аппарат и строгую логику выводного знания. Философия, так же как и теология, представляет собой ценностное знание, в основе которого – недоказуемые аксиомы, гениальные прозрения, стремление к полноте охвата реальности, поиску универсальных связей бытия, что невозможно получить никакой логикой, никаким выводным знанием. Проверить истинность философских теорий, пытающихся понять смысл бытия мира и человека, так же невозможно, как и теологических умозрений о природе божественной духовной реальности. Противопоставление философии и теологии складывалось постепенно и было осознано в результате многовековой работы теоретической мысли. Проблема взаимосвязи, иерархии знания (разума) и веры, философии и теологии стала важнейшей проблемой философско-теологической мысли средневековья.

Границы философии и рациональной теологии оказывались подвижными, развитие теоретической мысли, прежде всего логики, а затем и конкретного научного знания, заставляли вновь и вновь уточнять и переосмысливать их.

Первоначально философия в виде логики (диалектики) выступает только «служанкой» теологии. Философствующие теологи использовали понятийный аппарат языческой культуры, чтобы выразить новое мировоззрение, принципиально иные ценности. Теология как выражение новой веры и мироощущения давала философии мощный импульс для переосмысления традиционных понятий, для постановки иных, чем в античности, проблем. (Например, как отмечает Э. Жильсон, возникла новая проблема: «Что значит существовать?». Где грек

спрашивает: «Что такое природа?», христианин: «Что такое бытие?»²².)

Но со временем философия все больше эмансипируется от теологии – сначала дисциплинарно, а затем и содержательно. Пытаясь увеличить сферу рационального, доказываемого в рамках теологии, философия оттачивает мастерство логического анализа, вводит новые понятия. В период расцвета схоластики в философии появились такие понятия, как «концепт», «сингулярность», «интенция» и др. Теологические дискуссии, нацеленные на решение догматических вопросов, превращаются в сугубо философские, и ведут к теориям, подрывающим религиозные взгляды. Примером тому может служить полемика о природе универсалий. К XII в. религиозная философия самоопределяется в рамках теологии под видом «мирской». «естественной» теологии, противопоставляясь «божественной», которая содержит не доказываемые разумом истины Священного Писания (о троичности Бога, непорочном зачатии, воплощении Бога и т.п.). Именно в средневековье была глубочайшим образом проанализирована принципиальная грань между разумом и верой, между миром объектов и духовной реальностью, признано отсутствие прямой и однозначной связи между ними.

Неотомисты XX века (Э. Жильсон, Ю. М. Бохенский, Ж. Маритен и др.) глубоко и всесторонне анализировали проблему взаимосвязи знания и христианской веры, философии и теологии. Сейчас их труды переводятся и приходят в наше интеллектуальное пространство, задача философов критически оценить их выводы. Многие философские проблемы религии не подвергались объективному рассмотрению в советской философии, нет обоснованных теорий и знания того, что достигнуто европейской философско-теологической мыслью.

В современном мире и в нашем отечестве наблюдается тенденция к союзу между религией и наукой. Она проявляется и в официальной позиции РАН. Весьма актуально исследовать философские основания такой возможности, подвергнуть анализу рациональный и религиозно-мистический пути познания.

Интерес к проблеме соотношения философии и теологии приобретает конкретно-научный характер для российского историка философии. Это связано со сложнейшим вопросом определения границ

²² См.: Жильсон Э. Бог и философия/ Э. Жильсон. Избранное: Христианская философия. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 607.

(точнее, начала) русской философии. Если мы считаем философией систематизированные рассуждения о человеке, его душе, Боге, которые перемежаются ссылками на Откровение или апелляцией к достоверности веры, то можно назвать философией писания любомудров X-XI веков. Но если критерием подлинно философского дискурса является рациональность, исключающая ссылки на сверхразумные, божественные источники и авторитеты, тогда подлинная русская философия берет начало только в XIX веке. В этом случае многих русских мыслителей (например, П.Флоренского, С. Булгакова, С. Трубецкого и др.) следует считать теологами, которые пытались соединить размышление и веру, т.е. создавали рациональную теологию аналогичную западной – католической и протестантской. В православной традиции в силу многих причин спекулятивное рассуждение о Боге не получило развития вплоть до XIX в., считаясь философским вольнодумством.

Астахова Л.С.

Религиозный опыт в глобальной истории

Реальность не открывается человеку в опыте как некое единое целое. Реальность повседневности оценивается как более реальная в сравнении с другими воспринимаемыми реальностями (такими как сновидения или интенсивный эстетический опыт). Это и понятно: человек живет в этой реальности, деля её с множеством других людей, подтверждая в сообществе сам факт её существования и её существенные характеристики: этот непрерывный процесс социального подтверждения формирует преобладание именно этой реальности в сознании индивида как реальности высшей. Другим реальностям, соответственно, отводится роль неких «дыр» или «зон».

«Религия как человеческое состояние есть прежде всего религиозный опыт»²³. Однако реальность повседневная и реальность, открываемая в религиозном опыте не вполне противоречат друг другу; более того, насколько правомерно вообще противопоставлять эти «зоны»?

Прежде всего, рассуждая о сущности и природе религиозного опыта, необходимо определиться с характеристиками, позволяющими определить во всем многообразии человеческого опыта именно опыт

²³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. 2006. С.14.

религиозный. Определение опыта предполагает, что это совокупность знаний, приобретенных в процессе деятельности. Опыт является основой всякой деятельности, и её восходящим этапом. С этой точки зрения, религиозный опыт есть основа и всякой религиозной деятельности. Чем выше уровень религиозной деятельности, тем выше способность идентифицировать религиозный опыт.

Что есть религиозный опыт? Это субъективный опыт религиозного переживания, основанный на индивидуальном соприкосновении с тем, что простонародно называют трансцендентальным. Религиозный опыт основывается на переживании как на точке соприкосновения индивидуального и социального. Этот факт был замечен еще Ф.Шлейермахером, который отмечал, что религиозный опыт как человеческое переживание бесконечности, или бога, есть суть религии, опыт откровения.

Действительно, человек существует в своем жизненном мире – мире, наполненном живым потоком собственных переживаний этого мира. Мир существует, переживаемый в опыте, воспринимаемый, осознаваемый личностью. В этом мире функционируют и мысли о жизни вместе с другими, о процессах образования общностей – о жизни мира социального.

Однако в опыт повседневности вторгается опыт иного. «Запредельное» обращается к нам, однако не дается во всей полноте непосредственного опыта, что, однако, не мешает рассматривать эти переживания как коренным образом переворачивающие выстроенную и выстраданную систему повседневности.

До этого времени у человека складывался запас переживаний его жизненного мира, закрытый смысловой комплекс, состоящий из его понимания традиций, а также «собственных прежних конституирований смысла»²⁴. В контексты опыта включается также деятельность сознания по осаждению в памяти ранее пережитых ситуаций и переживаний. Этот комплекс задействуется по мере востребованности в соответствии с каждой новой ситуацией, под действием сиюминутного, соответствующего интереса.

Режим повседневности нарушается получением нового опыта, квалифицируемого нами как религиозный. Этот опыт противится своей интеграции в смысловой комплекс личности, более того, не

²⁴ Шюц А. Мир, светящийся смыслом. С.197.

подтверждается жизненными переживаниями всего предшествующего опыта.

Однако религиозный опыт как точка слияния объективного и субъективного, объединяет и чувственно-волевую, рационально- иррациональные компоненты. Опыт здесь есть выражение воли к вере, воли к деятельности, сопряженное с эмоциональным восприятием «предельного интереса», к которому иначе приблизиться, в общем – то нельзя.

Невзирая на тот факт, что религиозный опыт зачастую уникален, являясь прорывом ткани повседневности здесь и сейчас для каждого конкретного субъекта, он все-таки поддается типизации. «Категории человеческого существования, определяющие способ бытия, присущий человеку, неизбежно сообщаются религиозному опыту и определяют тот способ бытия, который присущ земной человеческой религии»²⁵. Типизация становится возможным благодаря неотъемлемому элементу социокультурного наследия – своеобразной системе координат, которой можно воспользоваться в случае столкновения с подобного рода переживаниями иррационального характера. Знание этой системы, с одной стороны, облегчает кризис подобного столкновения, однако, с другой находится сегодня в несколько смешанном состоянии. Этот факт усугубляется тем обстоятельством, что «массив» религиозного опыта человечества не представляет собой однородных одинаковых случаев, в результате чего и типология, казалось бы, не может быть однородна и универсальна.

Разбирая первую ситуацию приобщения к опыту посредством личностного религиозного переживания как процесс, поток событий, в котором постоянно изменяется структура и объем наличного багажа, нетрудно понять, что не каждое переживание внесет в него определенные коррективы. В то же время, каждое «Сейчас», если оно является чем-то особенным, обращает нас к тому опыту, что был нами уже получен (не важно, будет это опыт прошедших поколений или наш собственный).

Структурирование религиозных переживаний, при всей доступности типологизирования, далеко не всегда идет по той же схеме, что и другие группы человеческого опыта. Проблема главным образом заключается в том, что наличный опыт, внесенный в комплекс знаний, предлагает нам схемы интерпретаций возникающих в данный

²⁵ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. С.14.

момент переживаний. Это достигается путем сравнения текущего переживания с комплексом социально-индивидуальных переживаний – пред-переживаний – в терминах знакомости, подобия, сходства либо аналогии.

Религиозный опыт, переживания, рассматриваемые нами, есть опыт, не вписываемый субъектом в рамки типичного комплекса повседневности. Более того, субъекту свойственно относить – иногда – опыт любого не поддающегося типизации переживания к сфере трансцендентального. Зачастую не поддающееся объяснению в терминах повседневности переживание субъект стремится объяснить вмешательством сверхъестественных (для повседневности) сил.

В случае прорыва реальности в религиозном опыте, субъект, получивший его, стремится проанализировать свои ощущения и переживания. Причем хочется подчеркнуть, что субъект стремится не просто поделиться ими с Другим, встраивая свой опыт в общечеловеческий запас знаний, но выявить, имелись ли схожие религиозные переживания у кого-то еще. Прежде всего, Другой, имеющий близкий по содержанию багаж религиозного опыта, в состоянии понять всю глубину и особенности тех переживаний, которые довелось пережить субъекту. Так, два священника, обсуждающие таинство рукоположения в священники и переживания, связанные с ними, скорее всего, отнесут их к одному типу и вполне достигнут понимания: говоря языком Гуссерля, распознавание и идентификация этого опыта будет основано в этом случае на обобщенном знании рассматриваемого типа религиозного опыта и типического стиля, в котором он проявился.

Кроме того, прежде чем внести свой опыт в наличный багаж знаний о сфере трансцендентного, субъект, в процессе обсуждения особенностей переживания определяет для себя возможности того, что реальность именно такова, как она открылась ему в религиозном опыте: путем сравнения результатов своего восприятия с опытом других субъект закрепляется и подтверждается в реальности либо беспочвенности своего переживания внешнего мира.

Переживание встречи с сакральным в то же время может являться основой для возникновения новых или трансформации и эволюции имеющихся религий. Вообще феномен религии включает в себя огромное число различных типов опыта. Выделение именно религиозного опыта в качестве ядра кажется нам чрезвычайно важным. Ибо именно данный опыт становится базовым в образовании специфического религиозного института. Сами по себе социальные институты

являются отличительной характеристикой человеческого общества – как воплощение человеческого опыта, без которого невозможна общественная жизнь.

Формирование религиозного института, оформляющего соответствующий опыт не является чем-то неожиданным, впрочем, как и обязательным. Человеческий опыт, воплощенный в традициях и институтах, оправдывает реальность. Институты структурируют человеческий микромир с точки зрения ролей, значительно выходящих за пределы микромира в макромир. Институт интерпретирует роли макромира в непосредственную ситуацию субъекта – религиозного актора.

Мир повседневный есть мир интерсубъективный. Поэтому, первоначальный религиозный опыт так и остался бы личным, оказываясь лишь живым переживанием предельной реальности, перетекающей в воспоминание о ней, если бы не акты взаимодействия субъектов.

Итак, в религиозном поведении человек выходит на тропу коммуникации, ищет соответствующее сообщество, мы-группу, где эта коммуникация может быть осуществлена, либо, по причине невозможности найти – в случае, если опыт этот понят именно как предельно значимый и требующий этой коммуникации – творит сообщество сам. Откровение – это также опыт, «...в ходе которого предельный интерес захватывает человеческое существо и творит сообщество...»²⁶. Все религии основываются на чем-то, что присутствует, дается человеку, где бы он не жил. И это – религиозный опыт, опыт откровения, особый опыт.

Рефлексируя, переживая вновь и вновь религиозный опыт, актер, прежде начала действия религиозного, фактически апеллирующего уже к некоей институционализированной традиции, обращает свое внимание на стандартизированные системы типизаций смыслов, имеющихся в багаже наличного знания определенной мы-группы, пытаюсь сориентироваться в окружающем мире на основе простейших схем интерпретации. Если эти схемы могут быть предложены (социальным или индивидуальным опытом), то особых сложностей во взаимодействиях с сообществом, использующим ту же систему типизации, не возникнет: скорее всего, с учетом идентичности схем, шансы на успешную интеракцию между актерами будут достаточно велики.

²⁶ Тиллих П. Там же. С.183.

В случае отсутствия подобного институционализированного сообщества религиозный опыт, вступающий в конфликт с повседневной реальностью, требует формирования новой системы типизаций с учетом частных интересов актора. Конфликт неизбежно возникнет, так как в данном случае нарушится стандартная система релевантностей, полученная нашим субъектом в процессе приобщения к социальному наследию. В результате, одной из форм данного процесса может стать институционализация соответствующих выпадающему религиозному опыту релевантностей, создание некоего общего поля, на котором в свою очередь будут возникать частные релевантности, и их структуры, и типизации, принадлежащие уже частным акторам сообщества. Однако нам хотелось бы подчеркнуть тот факт, что в основе системы духовных релевантностей в данном случае лежит некий *первоначальный* религиозный опыт актора, вызвавший к жизни не просто потребность к религиозному действию пережившего его субъекта (во всяком случае, составление плана подобного действия), но и некое типичное действие Другого, согласного с достаточной важностью данного переживания, дабы появилась необходимость к изменению либо формированию новых систем типизации.

Постепенно мы наблюдаем потребность в реализации института не только через формирование типичных социальных ролей, возникающих из типичных функций, направленных на достижение типичных целей, но и через воссоздание религиозного опыта, либо, за невозможностью повторить, попыткой повторить священную историю. Как считает П.Бергер, «Религиозный опыт является константой человеческой истории», и именно исследование его должно стать «конечной целью любого исследования религиозного феномена»²⁷.

Можно сделать глобальный, но банальный вывод. Религия как институт, несомненно, обладает последней важнейшей характеристикой – историчностью. Теперь религиозный мир, в который погружают каждого нового члена религиозной общины, есть институализированный опыт поколений; он существовал до его рождения и, скорее всего, будет существовать и после его смерти. Этот мир предлагает каждому вступающему в мы-группу актору социально оправданную систему типизаций и релевантностей. Чтобы функционировать в нем, субъект должен принять предлагаемые установки и использовать именно эту систему типизаций как схему ориентаций, формирования

²⁷ Бергер П. Религиозный опыт и традиция. С.355.

новых проектов религиозных действий, интерпретаций своего религиозного опыта. То есть можно сказать, что первоначальный религиозный опыт не просто накладывает отпечаток на дальнейшую судьбу будущего сообщества, а является фактором будущих релевантностей и интерпретаций многих поколений. Это хорошо показано М.Вебером в его анализе воздействия религиозных течений на структуру обществ. Обобщая, можно отметить, что религиозный опыт основателей такой религии, как христианство (а также его ветвей), фактически, создали современность в том виде, в каком она существует сегодня. Это один из важнейших выводов Вебера, имеющий значение и для нашей темы. Таким образом, религиозный опыт лежит в основе парадигматического опыта повседневности как зачастую неосознаваемый фактор повседневной деятельности.

Однако время религиозного опыта не прошло. Прорывы реальности путем религиозного опыта, причем опыта, понимаемого субъектом именно как концептуального, и в условиях сформировавшейся традиции продолжают иметь место. Это можно эмпирически пронаблюдать по участвовавшим случаям формирования новых религиозных движений, новых мы-групп.

Хотелось бы отметить, что зачастую этот опыт не является первоначальным в строгом смысле этого слова, однако он *понимается* актором как выпадающий из предложенных социальным наследием систем типизаций, в результате чего актор считает необходимым творить новую мы-группу. Иногда это является и следствием того, что субъект, оценивая переживание, не находя группы для его социального одобрения в ближайшем окружении, прекращает попытки к поиску, хотя подобные группы существуют. В результате мы-сообщества и институционализированные религии, так называемые новые религиозные движения множатся, хотя их схемы интерпретации опыта могут практически полностью совпадать.

Итак, мы обнаруживаем религиозный опыт в основе повседневности, в основе его типизированных схем интерпретации; однако он сам по себе противоречит повседневности, в силу чего мы можем расположить его и в основе ломки повседневности. Рассмотрев это противоречие на примере христианства, многие века задававшие миру социальные рамки, можно отметить, что ныне существующий христocентричный когда-то (а ныне все-таки христианско-моральный) западный мир сегодня воспринимает религиозный опыт как нечто выпадающее за рамки повседневности.

Фактически, вопрос религиозного опыта и его участия в глобальной человеческой истории на сегодняшний день не закрыт.

II.

Религия и наука: антропологическая перспектива

Агапов О.Д.

Наука и религия как формы распрямления процесса глобализации

Глобализация, на первый взгляд, представляется неким безликим процессом, таким Левиафаном, пожирающим страны, народы и континенты. Однако нет безликой науки (она античная, средневековая, новоевропейская, российская, английская и т.д.), нет религии вообще – (есть христианство, ислам, иудаизм), также и процесс глобализации личностей – он американо - или евроцентричен. За панславизмом, пантюркизмом стояли концепты идентичности славян, тюркских народов.

Есть субъект науки (ученый), есть субъект религии (иудей, христианин, мусульманин), и есть субъект глобализации (представитель новой эпохи). Если есть субъекты - значит остро стоит проблема межличностного диалога. Вопрос вопросов – могут ли эти субъекты ужиться в одной личности?

Выявление субъекта, рождение субъекта глобализации и определяет место и роль науки и религии в современном мире. Субъект глобализации - это и есть белокурая бестия Ф. Ницше, осуществляющая переоценку ценностей. Для субъекта глобализации старые «склоки» прежних форм культуры не имеют значения. И напряженная бинарность «наука – религия» выглядит как анахронизм. Ведь все сходит. Все материал, ничто не самоценно.

Прежняя культура не *человекосоразмерна* современному типу человека, она где-то непомерно велика, а где-то узка. Она непонятна ему, а, следовательно, он не трансцендирует к ее ценностям. Поиски Бога, поиски истины заменены пользой, выгодой. Христианин не узнает в себе ученого, ученый - христианина, и оба они не понимают человека эпохи «глобал». Но они – в одной ситуации, ситуации за-

брошенности. Другой вопрос в том, как эта подвешенность и пограничность осознается.

Вопрошать сегодня о судьбе науки, религии, искусства, философии – значит, ставить вопрос об альтернативных сценариях глобализации. Данное утверждение связано с пониманием того, что каждая из форм культуры несет в себе образ всего человеческого рода, задает своеобразную социально – антропологическую стратегию.

В частности, если брать религию, то она укореняет человека в мир. Мир создан Творцом, и задача, цель и смысл человеческого бытия, как во всеобщем (родовом), так и личном плане – оказаться достойным этого творения, воплощения и пребывания в нем. Человеческий род, каждый человек в религии – потенциальный житель Града Небесного, объемлющего все то, что создано Господом. Крестный путь – это глобальный онтологический процесс, где наряду с обожением человека происходит обожение всего тварного мира. Динамику этого процесса великолепно явил миру С.Н. Булгаков в своей «Философии хозяйства». Вся христианская теология истории, учение о человеке пронизана утверждением, о вселенском значении каждого человека. Именно в жизненных ситуациях каждого человека происходит борьба за преобразование, за спасение всего созданного Господом мира.

Наука, так же как и религия, имеет свой проект пребывания в этом мире. Понятно, что он кардинально отличается от религиозного, по своим принципам. Однако по интенциям он с ним совпадает. Наука рисует мир как расширяющуюся Вселенную, область саморазвития и самоорганизации, где человеческий род есть часть, этой системы, от бытия которой во многом зависит будущее всего универсума. Задача, цель и смысл жизни в интерпретации научного разума состоит в открытии законов Универсума, их освоении.

Итак, и в науке, и в религии сложился и развивается образ человеческого рода, как части целого мира. В этом образе смысл пребывания человеческого рода тесно связан с вселенскими, универсалистскими задачами.

Ситуация глобализация есть ситуация современности – совмещения времен. Главное осознать, что это область полисубъектная. Глобализация должна перейти в свою культурософскую фазу, где действует описанный В.С. Библером механизм усложнения культуры – «Те же иСофья». Религия да будет, наука да будет. Сближение уже произошло **на почве** защиты *человекосоразмерности* цивилизации. Если оставить, сегодня, процесс глобализации на уровне геополити-

ческого, политико – экономического дискурса, то мы неминуемо придем к войне. Интересы нации, корпорации и интересы человеческого рода, развития биосферы. Позиция религиозной и научной общности в отношении глобализации должна быть деятельностной, направленной на преобразование индивидуально – эгоистического (национализм, глобофашизм) вектора.

Нуруллин Р.А.

Человек как отношение в условиях глобализации

Начиная с эпохи Нового Времени, становление цивилизации во многом определяется развитием науки. В отличие от других форм общественного сознания, развитие науки всегда идет по восходящей. Связано это с тем, что в науке выполняется принцип соответствия. В научном познании новое знание должно соответствовать старому и никогда не перечеркивает предшествующие знания. Новые знания содержит старое. Новое просто устанавливает границы применимости предшествующих знаний.

Религия в отличие от науки отличается устойчивостью своих исходных утверждений – догматов. Как ни парадоксально это звучит, прогрессивное развитие цивилизации стало возможным благодаря линейному пониманию времени, которое связывается с христианством и далее с протестантизмом. Христианство разрывает античное циклическое понимание времени и у истории появляется начало и конец, что дает человеку понимание ценности реальной жизни. В последствии протестантская этика стала основой этоса индустриального общества. Задача религии на сегодня думается также лежит в выработке нового этоса, который соответствовал бы сегодняшним условиям развития информационного общества.

Мы живем в эпоху становления общечеловеческой цивилизации, основу которой составляет информационное общество. Этот противоречивый процесс проходит в острой борьбе людей, групп с различной ментальностью, обусловленной принадлежностью людей к различным культурам. Синтез культур требует много времени в смысле смены множества поколений. Сегодня динамика жизни такова, что все перемены происходят за одно поколение, и потому индивидуальным сознанием человека это воспринимается скорее как насильственный процесс, нежели некое добровольное движение куль-

тур друг к другу. Вообще, культура – это способ выделения человеком (носителем той или иной культуры) в своем сознании себя в общей цивилизационной жизни, что во многом определяется ментальностью людей. Другими словами, смена ментальности требует быстрой смены поколений, что противоречит гармоничному существованию человека в этом мире.

На личностном уровне способом взаимного непротиворечивого существования людей с различными характерами выступает нравственность. Идеальным представлением о нравственности является мораль. По сути, мораль и составляет ядро любого этоса. Нравственность – это та область человеческой деятельности, где человек сам себе устанавливает правила (законы) над собой, добровольно себя им подчиняя. Другими словами, это область духовного творчества, которая во многом определяет наше физическое существование в социуме. По Канту, свободный человек, т.е. личность – это человек определенных принципов и эти принципы не должны противоречить общей морали. Под принципами мы понимаем некоторый комплекс правил, который человек устанавливает для себя сам и добровольно подчиняет себя им, как будто бы это были необходимые законы природы.

Если телесно человек есть природное существо, и его биологическая сохранность зависит от того, насколько человек правильно (адекватно) отразил естественные законы природы, то духовно человеку приходится следовать (добровольно, свободно подчинять себя) неписаным законам нравственности. Но что делать в ситуации, когда речь заходит о гармонизации отношений между самими законами нравственности, которые сами разнятся? Связано это с тем, что современный человек вынужден приспособливаться не к природе, а к цивилизации.

Мораль и нравственная деятельность служат гармонизирующим началом межличностных отношений. Все личности разные. Мораль как свод нравственных запретов возникает с возникновением первой общины. Эти запреты (законы) придумали люди, и они сами поставили их над собой как необходимые законы Бога (богов).

Личность есть социализированный индивид. Личность – это индивид, который, благодаря своим индивидуальным качествам, смог трансцендентализироваться в социуме, т.е. это человек, который смог свою индивидуальность сделать общезначимой. Конечно, эта общезначимость не есть процесс насильственный, просто его индивидуальность признается таковой многими, благодаря тем или иным его

достижениям, осуществленным в социуме человеком в силу своего уникального набора индивидуальных качеств.

С одной стороны, личность есть результат социальной среды, а с другой стороны, это активность самого индивида. Эта активность заключается в том, что он (личность) внутренне себя должен рассматривать не как следствие обстоятельств. Он, наоборот, считает себя источником обстоятельств, которые складываются вокруг него. Человека же с обратной позицией мы называем рабом (человеком-винтиком, человеком-вещью), так как вещь по определению, есть то, что всегда причиной имеет другую вещь. Что касается мышления человека-раба, то он рассматривает свои поступки целиком в зависимости от обстоятельств, воли других людей и т.п..

Телесно – да, все мы – вещи, и вынуждены подчиняться законам, которые придумали не мы, а принадлежат Богу или Природе. От этого суть не меняется. Дело в том, что многие люди (и их, к сожалению, большинство) в своем мышлении выступают как рабы обстоятельств, т.е. поступают и ведут себя так, как если бы они были вещами. Они как мысль-вещь. Среди таких людей нравственное поведение становится как бы необязательным, так как нет понимания ответственности за свои действия. Это является следствием того, что причиной их мыслей и действий выступают всегда внешние обстоятельства, мысли других людей и т.п.

Внутренним источником нравственного поведения выступает совесть. Совесть – это способность человека интуитивно распознавать добро и зло. Предположим, что через нравственность межчеловеческим отношениям как-то еще удастся саморегулироваться, но как быть с приведением к непротиворечивым отношениям самой нравственности, которые у разных народов могут сильно отличаться между собой?

Таким образом, если религии рассматривать как главные «институты» сохранения нравственности (хотя понятно, что религия не исчерпывается и не сводится только к хранилищу, гаранту той или иной идеальной нравственности), то можно говорить, что на сегодняшний день на нашей планете сложились несколько мировых религий. Как гармонизовать религии между собой в аспекте нравственности? Другими словами, как привести к одному знаменателю в различных религиях положения о морали, которые сложились и существуют на сегодняшний день? Это требует синтеза различных мировых религий? Возможен ли такой синтез вообще? С другой стороны источником

морали (идеального представления о нравственности) выступает не только религия, а может выступать и идеология. Когда мы говорим о нравственном аспекте религии, прежде всего имеется в виду ее общечеловеческий статус. Идеологии сменяют друг друга, одни идеалы сменяют другие, а религия показывает свою жизнеспособность уже тысячелетия. С другой стороны, и религия способна стать идеологией, слившись с властью и став ареной политических спекуляций, различных интересов.

Мы живем в эпоху становления глобальной цивилизации, но это совсем не означает, что при этом культура автоматически становится глобальной. Глобализация требует новой этики, новых норм человеческих отношений. Все это требует формирования нового этоса информационного общества. Здесь новое понимается не в смысле отрицания старого, а в смысле синтетического единства, которое вобрало бы в себя все положительное от своих составляющих, но в то же время полностью не сводилось бы ни к одной из них. Вообще, нравственность возникает как необходимое, которое подавляет в человеке его биологическое в угоду сохранению общего социального. Личность, подчиняя себя морали, и тем самым поступая нравственно, оказывается вынужденной, в общем-то, подавлять в себе биологическое.

Глобализация сопровождается виртуализацией всех сфер человеческой жизни. Тенденция такова, что человек, благодаря возникшей социальной виртуальности (если угодно, современной компьютерной, информационной цивилизации), оказывается в ситуации, когда он способен реально раскрепостить свое биологическое. При этом – это не угрожает целостности социального, а даже способствует ее оздоровлению, выполняя психотерапевтическую функцию. Человек, как бы реализуя свое животное на виртуальном уровне, освобождается от проявлений биологического стремления к наслаждению на реальном уровне. В этой ситуации, для человека на уровне индивидуального сознания реально-социальный аспект его существования, наоборот, становится чем-то иллюзорным, т.е. только видимостью, чем-то лицемерным, ненастоящим, сводом каких-то необходимых правил социальной игры, ритуальным, лишь как бы существующим. Реальное бытие вещей перестает быть ареной борьбы биологических желаний в человеке. Тенденция такова, что все свои страсти человек будет реализовывать на виртуальном уровне (которые предоставляются человеку современными технологиями и СМИ). Думается, в этих услови-

ях человеку можно будет легко подчинять себя необходимым правилам игры, которых от нас сегодня требует цивилизация. Получается, что виртуальная развращенность человека способствует становлению реальной нравственности. Какую роль необходимо отвести в этих условиях религии, как носительнице и защитнице традиционной морали?

Представляется, в новых условиях задача нравственного поведения должна меняться. Если нравственность возникает как условие сохранения социального путем нивелирования и подавления индивидуального в человеке, то сегодня ее задача меняется на противоположную, а именно, мораль должна быть направлена на воспитание индивидуальности в обществе.

Любая целостная система существует благодаря разнообразию отношений. В эпоху глобализации человек становится не элементом системы, а ее подсистемой. Главное отличие элемента от подсистемы заключается в том, что потеря системой нескольких своих элементов не ведет к потере целостности всей системы, чего нельзя сказать по поводу ее подсистем. Гибель подсистемы, как правило, ведет к гибели целостности всей системы.

Современный человек более отвечает за отношения (за связи), отсюда большая зависимость общества от индивидуальности отдельного человека. Любые действия человека в нашем мире начинают носить подсистемный характер с глобальными последствиями. Это может проявляться как в положительном смысле, так и в отрицательном (например, ошибки диспетчера, действия террориста и т.п.). Современный человек более не элемент системы, а связь, т.е. организатор цивилизации. Конечно, как физическое тело человек элемент общественной системы, но акценты в эпоху глобальной экономики меняются, и на первое место выходит его способность устанавливать связи в социуме.

Итак, мораль возникает как условие сохранения социума и призывает человека к ограничению своих биологических желаний, что приводит, в конце концов, к возникновению цивилизации. В эпоху господства информационных технологий человеку больше нет необходимости себя биологически ограничивать, ради сохранения социума. Сегодня для общества ценна его индивидуальность, которая способна устанавливать разнообразные связи и отношения между людьми.

Особенности научного миро-воззрения и религиозного миро-переживания в рамках концепта «хронотоп» М.М.Бахтина

Для выражения способов представления мира в рамках естественных наук (теория относительности А. Эйнштейна) и российской социально-гуманитарной науки (М.М. Бахтин) используется понятие «хронотоп» - «времяпространство». Система научных знаний предстает именно как мировоззрение, миропредставление, «картина мира» и «точка зрения». Подобный хронотопичный способ описания мира лежит в основе всей западной культуры. Западный человек, воспитанный в культуре глаза, представляет мир – видит его статично, завершено, как законченное произведение.

По определению М.М. Бахтина, хронотоп - это материализация (выявление) времени в пространстве, единство движения материи, времени и пространства, слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом. В хронотопе время сгущается, уплотняется, становится образно-зримым, чувственно-наглядным; пространство интенсифицируется, втягивается в движение времени-истории.

Хронотоп – это, по сути, вы-явленное в пространстве время. Точнее, это своеобразная форма выражения жизни как определенного, законченного, установившегося, конкретного, чувственно-наглядного образа жизни, явленного, внешнего мира, а не самой жизни как таковой. Поэтому хронотопичное представление может дать лишь образы мира и его частей, образы человека²⁸ и периодов его жизни, но не равнозначно качественно иным по своей сути жизни и живому человеку. Хронотоп в принципе не способен дать актуальную живую беспредельность живого человека: человек или событие, оформленное в хронотопе, есть данность, оно завершено в завершенном мире, совпало с собой.

Как пишет Бахтин, хронотопичное видение времени в пространстве (местности, пейзаже) осуществляется «под углом зрения... застройки и заселения»²⁹. Отсюда, на наш взгляд, время хронотопа – это время выраженной, воплощенной в материале мира вовне направ-

²⁸ Так, в основе идеи европейского образования лежит концепт хронотопа.

²⁹ М.М. Бахтин Роман воспитания и его значение в истории реализма / Эстетика словесного творчества. С. 215.

ленной социальной деятельности; это не бескорыстное, но прагматически-деятельное видение.

Хронотопично выраженное событие – это социальное событие, рассматриваемое в масштабе истории человечества. Хронотопичное видение (даже в естественных науках) работает преимущественно с формами социально-исторического времени и пространства, его целью является прежде всего выявление исторических законов: временной ритм дает законы временного ряда, пространственная организация – законы структуры. Хронотоп, как научное в основе своей понятие, в принципе может быть использован (и широко используется) для нацеленного на выявление закона описания внешнего человеку мира. Например, наука и искусство как социальные феномены тоже существуют в масштабе человечества и способы их видения также по сути хронотопичны.

Хронотопичный взгляд тесно связан с языком и письмом. По Бахтину, хронотопичное видение мира основано на умении читать время, видеть приметы хода времени в пространственном целом мира и воспринимать наполнение пространства как подвижное становящееся целое, как событие, где «становление человека дается в неразрывной связи с историческим становлением»³⁰. Это значит, что в рамках хронотопичного мировидения человек развивается вместе с миром, отражает в себе историческое становление самого мира. Поэтому такое изменение человека не есть его частное дело - индивидуально-личностный момент перекрывается социально-историческими факторами. Меняются устои мира, и человеку поневоле приходится меняться вместе с ними. Такой мир заставляет идти в ногу со временем, следовать веяниям моды. Человек здесь на самом деле отделен от мира, и мир – это Другой человека (в религии же, например, человек должен пребывать в мире, быть «с миром»). В этом смысле, история человека и человечества представляет собой взращивание, воспитание в человеке Другого (социального индивида), а не живого человека-личности³¹. Поэтому концепт хронотопа, способный лишь образовывать, не может адекватно передать анархичную свободу человека, ломающего рамки, обходящегося без другого³².

³⁰ М.М. Бахтин Указ.соч. С. 202.

³¹ Тот же процесс взаимоотношения Я и Другого, заметим, лежит в основе становления идеи и чувства гуманности в истории, поэтому гуманизация не направлена на взращивание человека-личности.

³² Есть ли в социальных источниках (в литературе, например) положительное изображение свободно волящего человека, не исчерпывающееся «лишними людьми», «безумными твор-

М.Фуко видел историю как становление тотального наблюдения-надзора. Если попробовать развить в данном нами контексте данное представление, то можно предположить, что в результате это приучило людей смотреть на мир и других людей как на тайну и сознательно скрывать свой внутренний мир, делать его «невидимым» взгляду другого. Поэтому хронотопичный взгляд – это необходимо детективный, дедуктивный, шпионский взгляд на мир и его события, он подразумевает восстановление причинно-следственной связи между предметами, событиями, людьми (чем занимается и наука); это, по сути, наше своевольное подсматривание за временем, за живым событием, за миром, за истиной (ср. учение о «вещах-в-себе» Канта). Такой юридический взгляд работает не с действительностью, а с очевидностью (по сути научный, картезианский взгляд на мир). Напротив, религиозное миропереживание предполагает открытость человека миру и мира человеку. Человек здесь становится не вместе с миром, а в мире.

Видение мира как хронотоп, устанавливающее единство причинно-следственных связей, представляется нам как в основе своей классический «юридический» стиль. Ведь задача хронотопичного миропредставления - установить время и место события-«преступления», по приметам-уликам восстановить умозрительно это событие и найти «преступника» - будто жизнь, живой человек, живой мир мертвы (убиты) и/или в чем-то виновны. Так, эксперимент предстает, в этом смысле, как испытание, пытка объекта эксперимента. В рамках такой классической «юридической» логики, если событие не оставляет никаких зримых следов, его считают возможным исключить, не учитывать в исследовании-«расследовании».

Хронотоп я вижу перед собой - как картину, причем сам я - вне этой картины: я не могу быть в мной определенном хронотопе, нахожусь вне его времени и пространства. Поэтому хронотопичное видение всегда одиноко. Но когда мое сознание, мои чувства объединяются с сознанием и чувствами другого, оказываются уже не два отдельных «я» перед хронотопом, а «мы» в живом событии жизни, невыразимом посредством хронотопа (например, любовь). Здесь появляется место для этического религиозного события. Хронотоп описывает лишь индивидуальные формы, а жизнь – это соборное явление.

Отсюда следует, что хронотопичен для меня другой, но не я сам: только другого я могу определить, увидеть его время (ритм) и про-

странство, только другого я могу увидеть как завершенное целое³³. Однако важно, что другого я не способен видеть как он есть, но лишь его образ. Я могу лишь предугадать другого. Хронотоп – это мертвая научная эстетическая категория, не способная явить живого человека и жизнь как таковые: я сам для себя не могу стать хронотопом. Поэтому видов хронотопов (способов изображения пространственно-временного единства) одного и того же человека возможно огромное количество. А жизнь человека и живой человек, на самом деле, единственны и уникальны как сама жизнь. Если хронотоп – принципиально эстетическая категория, то жизнь и живое – этические, требующие ответственной перед самим собой работы души и поступка лично от меня (и потому скорее религиозные по сути).

Хронотоп, на наш взгляд, предстает как общее место воплощенного времени для людей, находящихся вне этого хронотопа. Несмотря на то, что Бахтин настаивает на преимущественной роли времени по сравнению с пространством в хронотопе, на наш взгляд, раз время уже воплощено в пространстве, то оно перестает быть чистым временем, задавливается пространством, оказывается больно пространством. Так детектив выясняет то, что было и уже воплотилось, стало прошлым по следам прошлого. Напротив, видение истинного, живого времени и пространства должно передаваться через термины всевозможности, многовариативности, безмерности, беспредельности, неисчерпаемости.

Западная культура – это культура одинокого глаза-надзора, культура внеположенного человеку оформляющего закона. Однако душа человека мало проницаема для взора: не все может быть явлено и показано в зримой материальной форме, поэтому можно упустить главное, смотря на человека и мир как на хронотоп (вообще смотря на них). Современная западная философия пришла к выводу, что оформленный, завершенный человек – это мертвый человек; классический научный хронотоп же не способен дать живого человека в развитии. Это – существенные смертельные недостатки хронотопичного миро-представления³⁴, явившиеся одной из основных причин кризиса классической науки.

³³ Человек и на себя способен посмотреть как на другого (это сущностное качество человека лежит в основе саморефлексии). Однако человека-«меня», как такового, там уже не будет, будет «кто-то во мне».

³⁴ Так, именно хронотопичное миро-представление лежит в основе проблемы этической ответственности ученых, политиков и т.д.

Разум науки показал свою беспомощность в решении экзистенциальных, жизненных вопросов. Наука намеренно избегает вхождения в экзистенциальную область. Для решения подобных вопросов представляется возможным и эффективным использование экзистенциальной религиозной мудрости, возвращение к историческим истокам экзистенциализма (например, к философии С. Кьеркегора). Таким образом, конфликт науки и религии выходит в современности на мировоззренческий жизненный уровень.

На наш взгляд, в действительности человек прежде всего своим целым, душой «видит», а не глазом ощущает, так же, как всем телом, а не мозгом мыслит³⁵. Поэтому, возможно, следует говорить не только и не столько о мертворождающей рациональной эстетической научной культуре глаза-надзора («я-другой»), сколько о живой этической религиозной культуре души-по(в)нимания («мы»), не об эстетизме, не о любовании, а о творческой работе над собой и миром. направленной на открытие актуальной живой беспредельности живого человека.

Масюкова В.М.

«Жертвенный кризис» и повторяемость, или ещё раз о христианском наследии

Логика стирания различий и деиерархизации, с которой, как с наиболее значимой детерминантой, соотносятся современные нам события, наводит на мысль о дурной повторяемости одного и того же — в этой логике почти отсутствует принцип Другого. Любые политические действия настоящего времени, какими бы экстравагантными они не казались «изнутри» своим непосредственным участникам, в действительности ориентированы на поддержание законов всеобщности, а вовсе не на выход за их пределы путем демонстрации некой дискурсивно структурированной инаковости. Что касается всех прочих аспектов социального существования, прежде четко делимых на области экономики, культуры и обыденного сознания, то здесь действие логики повтора и вовсе достигает своего апогея, не оставляя наблюдателю шанса вычленить различия в потоке сингулярностей: и экономика, и культура, и повседневность как таковая оказываются в

³⁵ Поэтому хронотопичное видение не способно быть целостным.

равной степени подчинены действию принципа «меновой стоимости-знака» (Бодрийяр), который в то же самое время эквивалентен принципу «идеологического фантазма» (Жижек). Поэтому каждое последующее звено цепи событий воспринимается как возвращение того, что уже было («вечное возвращение»?). Образом общей картины социального движения становится бег по кругу; прочность и четкость контуров этого круга поддерживаются механизмами Соблазна и Иллюзии — наиболее лакомыми из всех приманок, на которые «ловится» массовое сознание.

Размышления о том, возможен ли выход из этой структурной замкнутости, из конвейера, уже не производящего, но копирующего набор стандартных и пассивных идентичностей, жестов и сцеплений истории, привели нас к концепции, на первый взгляд не имеющей прямого отношения к рассматриваемому вопросу, но при последующем приближении, напротив, весьма существенно его проясняющей. Речь идет о концепции «жертвенного кризиса» Р.Жирара. Рассматривая ритуал жертвоприношения в традиционных обществах как акт катарсиса, служащий подмене жертвы насилия «священной» жертвой и, тем самым, выступающий «отводом» деструктивных с точки зрения социального единства мотивов в безопасное, санкционированное русло, Жирар приходит к выводу о том, что утрата ритуальных форм, связанных с закланием жертвы, ставит под угрозу фундаментальные принципы гармонии и равновесия в общине. Возможность такого рода негативной трансформации видится автору «Насилия и священного» в потере «различия между нечистым и очистительным насилием»³⁶ и неизбежном вслед за этим стирании всех прочих идентифицирующих различий. «*Жертвенный кризис* — пишет Жирар — следует определять как *кризис различий* (курсив автора), то есть кризис всего культурного порядка в целом»³⁷. Таким образом, производя по существу этнографический анализ, теоретик схватывает чрезвычайно, на наш взгляд, емкое концептуальное единство, соединяя проблему исчезновения различий на теле социокультурного ландшафта с проблемой жертвы.

Мысль Жирара более всего интересна тем, что в ней содержится указание на возможность выхода из состояния повторяемости тождеств — возможность, заключающуюся не в чем ином, как в означи-

³⁶ Жирар Р. Насилие и священное / Жирар Р. / Пер. с фр. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — С.64.

³⁷ Там же: С.64.

вании и претворении социальной функции жертвоприношения. Двигаясь дальше по пути, лишь намеченному Жираром, а именно — по пути интерпретации идеи жертвы, предельно широко, применительно не только к ритуальным формам полупервобытных обществ, но и в качестве архетипического, устойчивого компонента всякой культуры — следует, как нам представляется, очертить историческую эволюцию отношения человеческого сообщества к жертвенности как таковой и выяснить, каким образом принятая на том или ином этапе модель жертвоприношения фиксировала характер социокультурной динамики данного периода в целом. Руководствуясь подобными установками применительно к западноевропейской культуре последних двадцати веков, можно произвести три «разреза», содержащих различные формы воплощения жертвенности. Условно обозначим эти три формы как средневековую, модерную и постмодерную.

Названное нами средневековым отношение к жертвоприношению было всецело обусловлено символом уже совершенной жертвы Христа и не оставляло места для индивидуальных аспектов жертвенного творчества. Поскольку величие и сила всеискупающей жертвы признавались абсолютными, человеку смертному было предначертано вторить ей, создавая ее многочисленные аналоги средствами языка и способами повседневного существования. Средневековые представления о жертве, таким образом, были повернуты ретроспективно вспять, они неизменно базировались на принципе возвращения, но круговая траектория этого движения не являлась замкнутой: жертвой она начиналась, но была устремлена не к жертве, а к совершению акта справедливости, снимающего необходимость жертвы. Здесь впервые смысл жертвы стал пониматься как прорыв в новое качество, а не возвращение прежних форм социального порядка.

Дохристианская форма означивания смысловых границ целиком и полностью фундируется ритуалами реального, событийного, идущего извне жертвоприношения, поскольку нуждается в постоянном воспроизведении агента-посредника для поддержания цикла субъект-объектной коммуникации — такого рода агентом, который опосредует отношение, делает возможным его осуществление, не являясь при этом ни субъектом, ни объектом, и становится жертва. Христианство выводит идею повторения акта жертвоприношения на символический уровень, в область языкового и понятийного, тем самым непосредственно включая жертвенность в коммуникативный процесс — уже не в качестве канала для «отвода» природной стихийности от стабиль-

ности «священных» социальных форм, а в качестве атрибута бога как Другого. Образ жертвующего собой бога, стоящий во главе угла средневекового миропонимания, определяет в нем и структурное положение жертвы, которая принимает характер предзаданной устойчивости, объекта, одновременно реального и символического (коль скоро слово в рассматриваемое время на равных правах соперничает с вещью); в то же время, жертва, переведенная в статус объекта, содержит в себе потенцию к движению, инициируя процесс познавательной деятельности субъекта.

На этапе формирования современной социальной организации во главу угла представлений о жертве ставится феномен *самопожертвования*, в котором христианская идея предстает в отраженной, рефлексивной форме. Смысловая конфигурация модерна — человек, жертвующий собой во имя бога, приносящего себя в жертву человеку — очерчивает прямую линию, уходящую в бесконечность, с которой, как с наиболее генерализующей инвариантной формой, коррелируются основные методы конструирования социокультурной реальности и атрибутивные признаки последней — диалектика, научная рациональность, темпоральность, прогрессизм, абстрактность и прочие способы «историзации вещи». Если средневековые представления о жертве фундировали различие между богом и человеком, то в Новое время границы, очерчиваемые жертвенными структурами, противопоставили отдельную личность, гения, добровольно отдающего себя на заклатие и обретающего в этом некий высший смысл, и нацию, принимающую жертву, но всегда недопонимающую ее ценность (в этом недопонимании и содержалось как само различие, так и инициируемый им импульс к движению).

Тревожные признаки, грозящие уничтожить различимость фигур в пространстве дифференцированной структурности, вызрели в недрах самого общественного развития (здесь стоит вспомнить мысль Лукача о своеобразном «оживании» пределов капитала, изначально заданного в виде бесконечности), и были переведены в формы теоретической рефлексии: Кьеркегор, Маркс и Фрейд наделяют статусом жертвы каждую ячейку социального организма, рассматривая существо современного человека как результат «болезни к смерти», товарно-денежного фетишизма и «принципа реальности». В массовом обществе дохристианский тип жертвы во имя спасения рода (жертвы, не относящейся ни к Я, ни к Другому), средневековая модель жертвы бога (жертвы Другого) и современный принцип добровольной жертвы

человека (Я-жертвы) переплавляются в некую синтетическую форму, где субъект, будучи жертвой Другого, не замечает в своем бытии тотального присутствия Другого, поскольку Другой для него неразличим. Иначе говоря, присутствие жертвенного компонента, как в субъектной, так и в объектной формах, оборачивается его отсутствием, аннулируя жертвенность как таковую, а вместе с ней и саму иерархию запрещаемого и разрешенного, «насилия» и «священного», образуя тем самым «философему чистой тождественности» (Адорно).

Постмодерное время всецело подходит под определение «жертвенного кризиса», поскольку попытки придать статус жертвы некому «третьему» компоненту глобального мироустройства, как показывает практика, не приводят к означиванию очистительного различия, а, напротив, вызывают обратную реакцию со стороны так называемой «жертвы». Последнее полностью противоречит смыслу жертвенного акта, назначение которого заключается в пресечении интенций к мести, олицетворяющей первичное, прямое, несанкционированное насилие. Лишенная дистинкций, скрепленная движением равномерно повторяемых, тождественных друг другу действий, нынешняя эпоха как никакая иная нуждается в четкой артикулируемости смысла жертвенности и, прежде всего, жертвенности христианской, способной взять на себя роль разграничителя идеальных проекций Я и Другого. Если на протяжении большей части XX столетия призывы к удержанию пределов священного жертвоприношения осуществляла художественная культура, то теперь и она оказалась сломленной общей идеологией *безразличности* как *неразличимости*. Не только общественно-политические процессы, но и искусство, и гуманитарная мысль в целом перестали нести на себе жертвенную нагрузку, будто смирившись с тем утверждением, что мы живем в начале постхристианской эры.

Чичкина В.Г.

Образ человека и модели воспитания

В настоящее время проблемы педагогики становятся одним из ведущих направлений развития гуманитарного знания, нацеленного на разработку концептуальных основ нового качества воспитания и образования. Вместе с тем поиск новой философии образования не-

обходимо соотносить с уже имеющимися представлениями и идеями в этой области.

Ни одна система воспитания и образования не существует в мировоззренческом вакууме. Каждая из них имеет в своей основе определенную философию человека, его сущности и существования, представление о его месте в природе и обществе, целях и смыслах бытия.

В историко-философском плане можно выделить два типа моделей воспитания: один из них ориентирован на объективно-всеобщее и представлен теоцентрической и социоцентрической моделями, другой тип ориентирован на субъективно-индивидуальное и представлен натуроцентрической и антропоцентрической моделями.

Теоцентрическая модель основана на объективно-идеалистическом понимании человека как продукта божественного творения, инобытия абсолютного духа. В наиболее развитом виде эта модель сложилась в средневековье. Цель воспитания связывалась со служением богу, формированием богоугодных качеств личности. Воспитание было пронизано заповедями смирения, терпения, покорности, подчинения человека воле божьей.

Средневековая модель воспитания нацеливала человека на погружение в мир души, формировала потребность очиститься от всего темного в ней. Эти идеи имеют непреходящее значение для теории и практики педагогики, так как обращают воспитателя и воспитуемого к проблемам самосовершенствования, добродетельному существованию человека, огромному значению духовных ценностей.

В свете христианской антропологии проблема воспитания добра или направления ребенка к добру есть не частичная проблема воспитания, а главная и основная. Не приспособление ребенка к жизни, а развитие в нем сил добра, обеспечение связи добра и свободы должно составлять цель воспитания: приспособление (функциональное, социальное и т.д.) к жизни имеет чисто инструментальный характер. Воспитание должно связать требования жизни с законами вечности. Воспитание должно готовить к жизни во времени, но и к жизни в вечности – к жизни земной и к жизни вечной. Оставаясь в условиях земной жизни, люди ведь уже здесь живут в вечности – такова основная интуиция религиозного сознания. В этом сознании соединенности земного с вечным до конца раскрывается основной смысл заботы о детях, педагогической работы с ними. Смысл воспитания раскрывается в свете идеи спасения.

В настоящее время огромный интерес педагогов, ученых наблюдается к вопросам религиозного содержания, который обусловлен необходимостью оказания молодежи помощи в социальной и психологической адаптации в условиях глубокого социокультурного кризиса, сопровождающего пропагандой насилия и распространением информации, провоцирующей социальные, семейные, межнациональные и межконфессиональные конфликты. Другой причиной роста интереса является снижение качества базового образования, утрата лучших отечественных культурных традиций и разрушение русского языка как основного инструмента образования и передачи социокультурного опыта. Восприятие молодежью языка все более осложняется из-за непонимания исторического значения и символического смысла словесных образов. Так, красота человека толкуется молодежью в узком смысле эротической привлекательности. Представление о любви в иных случаях подменяется понятием секс, что означает обеднение и болезненное разрушение в сознании коренных начал человеческой сущности.

Воспитание в рамках социоцентрической модели рассматривается как подготовка к жизни в обществе, выполнению определенных социальных ролей. Цели воспитания определяются потребностями общества, человек рассматривается как средство их достижения. Эта модель находит свое развитие в философии Платона, Аристотеля, в идеях английских и французских материалистов 17-18 вв., философии Гегеля. Выражением социоцентризма является и марксистская концепция человека и его воспитания. Марксистский анализ позволял подойти к изучению человека с конкретно-исторических позиций, показать зависимость человеческого развития от уровня и характера развития материального производства и определяемой им социально-классовой структуры общества.

Российская система образования, несмотря на все реформы, которым она подвергается в последние годы с целью преобразования ее в нечто «европейское» продолжает выдавать на мировой рынок специалистов высокого класса, которые не только конкурируют с зарубежными специалистами, но и способны на выработку оригинальных, необычных решений. Наука и образование – это отрасли стратегического значения. Духовный и интеллектуальный потенциал народа обеспечит нашей стране должное место в новом мироустройстве.

Специфика российского образования является следствием неких глубинных черт национального характера, выработанных в ходе истории русского народа.

Чтобы Россия смогла осуществить прорыв в области наукоемких технологий необходимо развить и приумножить национальные особенности российской системы образования, чтобы не быть отброшенными назад путем непродуманных реформ, которые уведут нас от главной стратегической цели – преобразование системы просвещения в интересах государства.

В натуроцентрической модели воспитания человек рассматривается как часть природы, акцент делается на признании врожденного характера всех его качеств. Воспитание понимается как создание необходимых условий для развития способностей, заложенных от рождения. Цель воспитания трактуется как следование природе человека. Особо подчеркивается необходимость подбора средств воспитания в соответствии с индивидуальными и возрастными особенностями детей.

Модель основана на принципе природосообразности воспитания, связана с вниманием к биологической подструктуре человека, ее влиянием на процесс личностного становления. В этой модели воспитание понималось как процесс адаптации индивида к среде, что позволило заложить основы экологического воспитания, вложив в содержание принципа природосообразности не только соответствие воспитания природе конкретного человека, но и соответствие его окружающей природной среде.

Наиболее подробно природосообразность как принцип воспитания обосновывается в творчестве Ж.-Ж. Руссо, в работе «Эмиль, или О воспитании», в которой автор подчеркивает, что истинное воспитание – это воспитание в согласии с природой, и именно оно делает человека счастливым. Позже идеи натуроцентризма развивались в психоаналитической концепции З. Фрейда, философской антропологии XX в, прагматизме.

Прагматическая концепция воспитания исходит из того, что способности человека, его интеллектуальные и нравственные качества заложены в его уникальной природе, и поэтому воспитание состоит в том, чтобы помочь им раскрыться. Вместе с тем воспитание рассматривается как адаптация индивида к среде, а критерием его эффективности является достижение индивидом успеха.

В основе антропоцентрической модели воспитания лежит признание активной, творческой природы человека. Целью воспитания провозглашается развитие индивидуальности, которое понимается как процесс самосозидания на основе внутренней активности. По существу в данной модели воспитание рассматривается как самовоспитание. Акцент делается на активность личности в ее формировании и ответственности за ее результаты.

Истоки этой модели воспитания можно найти в философии Античности, эпохи Возрождения, немецкой классической философии в учениях И. Канта и И. Фихте.

Среди современных философских течений антропоцентрическая модель воспитания нашла наиболее яркое воплощение в экзистенциализме. Функции воспитания в экзистенциализме сводятся к тому, чтобы помочь личности осознать ее несовершенство. Развитие же личности есть результат ее борьбы с обстоятельствами и конкретного выбора, который она осуществляет в пограничных ситуациях. В них личность осознает себя, свое истинное предназначение.

Среди институтов воспитания экзистенциализм отдает предпочтение семье, где ребенок получает наилучшие условия для развития индивидуальности, тогда как школа, по мнению экзистенциалистов, способствует стандартизации личности, утрате ею индивидуальности, конформизму. Они негативно относятся к теоретическим и точным наукам, выступают за свободу в выборе изучаемых предметов, гуманитаризацию образования.

Выделенные модели в реальной педагогической практике редко представлены в абсолютно чистом виде. Их анализ позволяет осознать зависимость системы воспитания от понимания человека и его места в мире и осуществлять диагностику степени новизны тех или иных предполагаемых нововведений в педагогике.

Фёдоров О.С.

О феномене «персональной веры»

Область наших сегодняшних размышлений – область взаимодействия двух социальных феноменов – религии и науки. И взглянуть на эту область можно двумя способами – онтологическим («снаружи») и антропологическим («изнутри»). Невзирая на то, что религия и наука – феномены социальные – формы взаимодействия людей, проблема

их сосуществования немыслима без моего, личного отношения, без моего самоопределения по отношению к вере и религии.

Представляется, что наука в свете обсуждаемой темы – в первую очередь философия, занятая осмыслением феномена религии и ее влиянием на российское общество сегодняшнего дня. Сформулируем исходную проблему данной работы – отношение меня (начинающего философа) ко мне же (как к верующему). Вследствие чего речь будет идти от первого лица.

Не скрою, что в процессе подготовки материала находился под влиянием работ Б. Рассела. Этот философ отмечает наличие трех компонентов в каждой из великих исторических религий – церковь, вера, кодекс личной морали. «Все три элемента – пусть в неодинаковых пропорциях – существенны для религии как социального феномена. Религия вступает в конфликт с наукой именно по той причине, что имеет социальное значение. Личная религия, не делающая утверждений, которые наука могла бы опровергнуть, спокойно существует и в научную эпоху»³⁸. Утверждение о существовании «личной религии», сделанное Б. Расселом впервой четверти прошлого века, сегодня имеет большое значение для понимания отношения интеллектуально развитых людей к религии.

В определенном плане взаимосвязь «церковь – вера» характеризует связь «религиозная идеология – религиозная психология». И эта связь на сегодня мощно трансформировалась, как и сознание индивида, и общественное сознание. По-моему, в начале XXI века возможно говорить о существовании трех различных вариантов этой связи.

Первый вариант – с определенной натяжкой назовем его «традиционный» – присущ, в основном, тем социальным общностям, где преобладает влияние общины на человека, особенно церковной (идеологической) составляющей, следящей и контролирующей посещение верующим мест для отправления религиозного культа и соблюдением религиозных обрядов вне этих мест. На мой взгляд, это относится, в первую очередь, к исламу. Благодаря сильно развитой идеологии, сегодня он оказывает мощное влияние на молодежь. Но иногда доходит до абсурда.

Например, отсутствие запрета на ношение хиджабов в российских школах – требование сегодняшнего дня (как толерантность) или интеллектуальная отсталость России? Права ли Франция, введя такой

38 Рассел Бертран. Что мы должны делать // Почему я не христианин (избранные атеистические произведения) – <http://www.psylib.org.ua/books/rassb02/index.htm>

запрет (к слову заметить, не только на хиджабы)? Я встречался и с просьбой студентов выделить им в институте отдельную аудиторию для намаза, и отпускать желающих помолиться с занятий. Сказав «А» (нет запрета на ношение религиозной атрибутики) надо (по логике) сказать и «Б».

Отрывок из статьи о мусульманском молодежном лагере: «... многие не купались несколько лет. Ведь мужчина должен быть закрыт от пупка до колена. А сегодня на пляже не то, что мужчины, женщины совершенно раздеты. Потому мусульмане на пляж и не ходят. Лучше потерпеть жару, чем срам».³⁹ Оставлю это без комментариев (просто нет слов).

Кодекс личной морали в этом варианте – «в храме и в семье – как верующий, в коллективе (учебном, производственном и т.п.) – как все» – лицемерие.

Второй вариант можно назвать «религия без веры». Очень близок к первому, но, как можно видеть из нашего условного названия, ему не хватает духовности, но много атрибутики и большая идеологическая составляющая. Люди, родившиеся при социализме и выросшие при нем, по-моему, предпочитают именно этот вариант, проявляющийся для меня наиболее четко в современном православии.

С одной стороны, это своеобразное «воспоминание» религии предков, которая при социализме находилась на полулегальном положении. В этом плане много говорится о «возрождении духовности», о том, что не только пожилые люди, но и «молодежь потянулась в храмы», даже места не хватает. Но вряд ли «идти в храм» – значит «приобщаться к духовности». Если ее не привила семья – не почерпнешь и в храме. Стоит вспомнить «новых русских», чье посещение храмов становилось материалом для создания анекдотов. Как форма самоидентификации русского народа это, несомненно, положительный момент ввиду временного (но длительного) отсутствия национальной идеи.

С другой стороны, люди старшего поколения («социалистического») тянутся в храмы, на мой взгляд, по двум причинам. Первая – страх перед сегодняшним днем, страх перед неведомым, как следствие – обращение к «Заступнику». Вторая – заполняют «душевный вакуум», образовавшийся после крушения советского социализма, на-

³⁹ Кадыров Усман. Сокровища «Закамья» // Нижнекамское время. – 2007. - №33. – С.7.

зываемый А. Вебером одной из форм «социальной религии», наравне с демократическим капитализмом⁴⁰ (он в России только строится).

Таким образом, развитие религии с 1917 года до 2007 выглядит так: «социальная религия» (советский социализм) – традиционная религия (своеобразный «откат» назад) – «социальная религия» (демократический капитализм, который будет построен в России).

Президент, молящийся прилюдно, но не целующий руку Патриарху при встрече. И это оставим без комментариев. Кодекс личной морали в данном варианте – бесконечное множество комбинаций из религиозных и светских нравственных норм – эклектика.

Третий вариант – вера без религии – «персональная вера». Не «личная» как индивидуальная – только моя, а «персональная» – присущая любой думающей личности. Представляется, что это и мой выбор.

Место моего рождения и большей части сознательной жизни – Татарстан. Кажется, что тот, кто живет в Татарстане, может больше знать о двух религиях – исламе и православном христианстве. В Татарстане на виду служители не одной, а, как минимум, двух мировых религий; на виду два типа религиозного мировоззрения; больше возможностей для диалога с верующими, но больше и поводов для критики, определенных сомнений и вопросов. Выскажем некоторые. Много, что будет высказано (это я понимаю твердо), с точки зрения служителей церкви будет являться ересью. Но от нее никуда не деться.

Без ереси обходится только слепая вера, не осененная светом разума. Вера, закованная цепями религиозных догм – несвободная вера, несмотря на то, что вера по существу – акт свободы. Я хочу быть свободным, поэтому согласен с Б. Расселом в том, что «освобождение приносит только та религия, которая обходится без догматических оков. Ибо догмы, противоречащие человеческому естеству, превращаются в кандалы»⁴¹. Для меня важнее вера в Бога без религии, нежели религия, делающая вид, что Бог есть, потому что есть догмы, которые надо поддерживать.

Если вера – «принятие чего-либо за истину»⁴², не нуждающееся в подкреплении разумом, то я просто верю в то, что Бог есть, не зная

⁴⁰ Социальная религия // Философский энциклопедический словарь. – М., 2000. – С.429.

⁴¹ Рассел Бертран. Сущность религии // Почему я не христианин (избранные атеистические произведения) – <http://www.psylib.org.ua/books/rassb02/index.htm>

⁴² ВЕРА // Философский энциклопедический словарь. – М., 2000. – С.64.

точно ни того, есть ли он, ни того, что его нет. Вывод – я верующий. Верующий в существование сверхъестественного (а именно – Все-вышнего). Значит – религиозно верующий. С этим, мне кажется, я определился. Но к какой религии я отношусь?

Я крещен как православный христианин. Живу в центре России. Один лишь факт крещения не делает меня православным христианином. Ношение православного креста тоже. Понимаю, что называть себя христианином – в идеале «принимать всю совокупность строжайшим образом определенных религиозных представлений и верить в каждую крупницу этих религиозных представлений со всей силой своего убеждения»⁴³. Таковы были первые христиане и их последователи достаточно долгое время. В этом первозаданном (первозданном) смысле – я не христианин (не православный, во всяком случае). Доказательств этому достаточно.

Я не хожу в церковь специально, я иногда захожу в православные храмы. Случайно. Мне не нужно специальное место для общения с Богом. По Августину – Бог существует в памяти человека. По Флоренскому – мы существуем в памяти Бога. Я верю, что он слышит меня из любого места, где я нахожусь, т.к. он – во мне, а я – в нем. Как минимум, я – еретик (с точки зрения православия).

В Москве организована православная мобильная служба «Узнай у священника» (по благословению Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II). Православие идет в народ? Просто церковь следует духу времени. Может быть, недалеко то время, когда исповедаться можно будет по телефону.

Я не хожу к причастию. Я не могу принять эту ритуальную форму каннибализма. Я хочу быть милосердным, я не хочу вкушать «тело» и пить «кровь» Христову, даже если он сам это предлагает. Как минимум, я – еретик (с точки зрения православия).

Я не хожу на исповедь. Я не могу принять посредника между мной и Богом, ибо не уверен в его (посредника) моральной чистоте и праве слушать мое сокровенное. Я уже в Боге, Бог всегда во мне. Исповедь перед собой страшнее, тяжелее, но результативнее. Как минимум, я – еретик (с точки зрения православия).

Пожилая женщина теряет в автокатастрофе дочь, от которой остается немалое наследство. Часть денег она тратит на покупку автомобиля и дарит его священнику. Он принимает подарок. А как же

⁴³ Рассел Бертран. Почему я не христианин? // Почему я не христианин (избранные атеистические произведения) – <http://www.psylib.org.ua/books/rassb02/index.htm>

«раздай имущество свое»? Здесь «ложка дегтя» полностью портит «бочку меда».

«Православие» сохранило свое историческое название, но оно потеряло какой-то сокровенный смысл этого названия, т.к. «инославие» существует параллельно с православием уже давно – как другие религии, и за «иное» почитание Бога он не наказывает инославных. Значит, он допускает существование любой религии, ни одна из которых не может быть лучше, правильнее других. Или так, или Богов много – в каждой религии свой. Как минимум, я – еретик (с точки зрения православия).

Кодекс моей личной морали – слепая вера в людей, а также в то, что мы все должны жить по «религии закона» – богочеловеческого (единого) закона. Я поклоняюсь Богу, мирюсь с неизбежным, люблю людей и верю им. «Три элемента религии – поклонение, смирение и любовь тесно взаимосвязаны: каждый из них способствует появлению другого, а все вместе они образуют целое, о котором невозможно сказать, что в нем начало, а что идет следом. Все три могут существовать без догм и в то же время способны руководить жизнью, придавая ей бесконечность в действии, мысли и чувстве. А жизнь в бесконечном, сочетающая эти три элемента, содержит все существенно важное для религии и при этом не опирается на догматические верования».44

Итак, я религиозно верующий, но не принадлежу к определенной религии.

Я считаю, надобности в этом нет, т.к. любая современная форма религии – и ислам, и православие – результат длительной цепи соглашений между священнослужителями высшего ранга. Есть ислам татарстанский и ислам чеченский (иранский, иракский, турецкий, ...). Ислам пророка Мухаммеда и учение Христа, несомое по миру апостолами, серьезно трансформировались за время своего существования (развития). Логично предположить, что в связке «религия – вера» второй элемент также должен трансформироваться в течение времени.

В этом плане любая религиозная ортодоксальность (православия, католицизма, ислама) в наше время – не более чем одно из очередных звеньев в цепи медленно трансформирующих религию новшеств, а по

⁴⁴ Рассел Бертран. Сущность религии // Почему я не христианин (избранные атеистические произведения) – <http://www.psylib.org.ua/books/rassb02/index.htm>

сравнению с первоначальным христианством – ересь. Это делает лишними претензии ортодоксов к различным религиозным ответвлениям («ересям»), как излишни претензии «ствола» дерева к его «ветвям». Впрочем, как, например, претензии православия к христианству и наоборот.

В свете вышеизложенного признать себя православным, признать себя христианином – не могу. Не хочу лицемерить, хочу быть честным, тем более перед собой. Моя вера обходится без религии.

«Любить ближнего – любить Бога» – этого достаточно.

Помню Бога – он всегда в памяти моей – этого достаточно.

Если я не прав – Бог всемилостив – он простит – этого достаточно.

Матушанская Ю. Г.

Библия как этическая основа Западной цивилизации

Духовные и интеллектуальные достижения разных культур не совпадают ни по времени, ни концептуально, ни в ценностно-смысловом плане, а одни и те же, казалось бы, теории, гипотезы, идеи, категории в разном социальном, национальном и временном контексте обладают качественным своеобразием. С. Хантингтон⁴⁵, изучая современный мир, считает, что различия в ценностях между разными культурными системами настолько существенны, что чревато «столкновением цивилизаций». Здесь самое главное разделение идет по границе – «Запад и остальные». Однако что такое «Запад»?

В Древности «срединный регион», в который входила страна возникновения Библии – Иудея, имел свой Запад, который олицетворяли римская и греческая культура (далеко не западная по своей сути), в свой Восток, символом которого послужила культура Ближнего Востока (не имевшие достаточно полной восточной специфики)⁴⁶. Различные этические и культурные ценности Запада и Востока, столкнувшиеся в Иудее I в.н.э. породили целый ряд проблем. Тенденции универсализма и национально-религиозной обособленности, существовавшие внутри еврейской культуры и нашедшие отражение в Ветхом завете, в эпоху эллинизма привели еврейский народ к внутреннему конфликту. Именно этот конфликт и послужил возникнове-

⁴⁵ Huntington S. P. The clash of civilizations and the remaking of world order. NY, 1996.

⁴⁶ Жигунин В.Д. Древность и современность. Казань: Новое знание, 2000. с.89

нию ощущения «конца света» в I в.н.э, породившего множество мессианских движений в Иудее одним из которых было раннее христианство. Сейчас термин «Запад» повсеместно используется для обозначения того, что раньше именовалось христианством. К 1000 году античная империя погибла, но возникновение новой Римской империи, по мнению О. Розенштока - Хюсси, было первой попыткой рецивилизации. Европейская цивилизация, ставшая основой современного Запада, выражала идею античного города. При этом сам город назывался Иерусалим, о чем свидетельствует изображение Оттона I на литургической чаше 10 столетия с надписью «Jerusalem visio pacis»⁴⁷. Поэтому Запад понятие не географическое, а скорее мировоззренческое.

Совокупность библейских текстов образует единый общий текст, который не только содержит в себе единую историко-этическую концепцию, но и задает эту концепцию для будущих цивилизаций. Пользуясь постмодернистской терминологией, можно сказать, что Библия является книгой - «корневищем». Она является картой мира, пространство которой задается этикой. Люди воспринимают свое пространство как простор и границу. Библейское выражение «Ты поставил ноги мои на просторном месте»⁴⁸ означают «ты дал мне свободу». Простор и граница – неотъемлемые части человеческой жизни. Однако никто не может быть полностью открыт миру, не подвергаясь опасности быть разрушенным этим миром. По мнению Ю. Мольтмана, жизненное пространство необходимо рассматривать не только географически, но и с социальной и этической точки зрения⁴⁹. Свободы не может быть без пространства возможного, а этики – без пространства принятия решений. В этом этическом пространстве человек является одновременно субъектом и объектом. В социальном пространстве человеку позволяет ориентироваться совместимость с жизнью, называемая социальной справедливостью. В этическом пространстве человек испытывает потребность в нравственных законах.⁵⁰

В Ветхом завете базовым опытом познания Бога является исход. Упоминание о Боге, как о Боге, выведшем сынов Израиля из земли Египетской, встречается в Библии достаточно часто⁵¹. Так, первая за-

⁴⁷ Розеншток – Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М.: ББИ, 2002, с. 400-406

⁴⁸ Пс.31:9

⁴⁹ Мольтман Ю. Наука и мудрость. М: ББИ, 2005. с.114-115

⁵⁰ Мольтман Ю. Наука и мудрость. М: ББИ, 2005. с 116

⁵¹ См. Левинстам С.Э. Исход как дидактический мотив Библии // Библейские исследования.

поведь Декалога гласит: «Я Господь, Бог твой, выведший тебя из дома рабства»⁵². Именно Декалог является нормой справедливости для Западной цивилизации, основанной на Библии, как базовом тексте. Повеления Декалога должны исполняться всеми при любых обстоятельствах⁵³. Отрицательная формулировка большинства заповедей обусловлена тем, что это именно система запретов. Заповеди являются категорическими повелениями, не зависящими от каких-либо условий. В заповедях нет упоминания о наказании за их нарушение, нет даже объяснения самого повеления, т.е. они не являются юридическим законом. В противоположность казуистическому стилю древневосточного законодательства, аподиктическая форма «делай – не делай» не свойственна области права. Источник данной формы – в ритуале заключения союза между царем и подданными⁵⁴. Так этика в Библии ассоциируется с национальной свободой, а Бог являет себя царем Израиля и на основании этого дает свой закон. При этом сам закон имеет свои корни в ритуале.

Й. Хейзинга пишет, что священная серьезность царит во всем, что касается права. Однако этимология слов «право», «суд», «закон» определяется словесной областью принятия, установления, поддержки, порядка, выбора, разделения и объединения, установления соглашения, обязательства. Все это лежит в семантической сфере игры.⁵⁵ Судопроизводство – это спор о справедливости и несправедливости, правоте и неправоте, победе и поражении. В древности элемент случая и игры выходит на первый план⁵⁶. Так, в Библии священники использовали для понимания божественной воли урим и тумим⁵⁷. По приказанию царя Саула бросают жребий о судьбе его сына Ионафана⁵⁸. По жребию делили землю между коленами Израиля⁵⁹. По жребию определялся день истребления народа Израиля в книге Эсфирь.⁶⁰

Сборник статей. Сост. Б.Шварц. М 1997, с.188- 204

⁵² Исх. 20:1

⁵³ Вайнфельд М. Уникальность Декалога и его место в еврейской традиции // Библейские исследования. Сборник статей. Сост. Б.Шварц. М 1997, с.341-376

⁵⁴ Вайнфельд М. Уникальность Декалога и его место в еврейской традиции // Библейские исследования. Сборник статей. Сост. Б.Шварц. М 1997, с.347

⁵⁵ Хейзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. Статьи по истории культуры. М. : Айрис – пресс, 2003, с.85

⁵⁶ Хейзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. Статьи по истории культуры. М. : Айрис – пресс, 2003, с.88

⁵⁷ Исх. 28:3

⁵⁸ 1 Цар. 14:42

⁵⁹ Числ. 29:55

⁶⁰ Есф. 3:7

Сам термин «Тора» имеет значение не только учения и закона, но и предсказания оракула⁶¹. И судопроизводство и обычай Божьего суда коренятся в практике агонального решения споров вообще.⁶² Когда игры вдохновлены понятиями о справедливости и несправедливости, они восходят в правовую сферу, увиденная в свете божественной воли - восходит в сферу религии⁶³. Культура в ее первоначальных фазах играет. Завет между Израилем и его Богом у горы Синай «инсценировался» в Древнем Израиле в праздник Шавуот, в праздник Песах - инсценировали Исход, в Суккот – кущи в которых евреи жили в пустыне⁶⁴. Все эти инсценируемые события знаменуют выход евреев из египетского рабства к обетованной земле и свободе. Именно свобода является одной из основополагающих идей Западной цивилизации.

Социальное и этическое пространство Библии определяется идеей справедливости. Справедливость есть форма взаимозависимости между людьми и обществом. Независимость в смысле свободы от притеснения со стороны других есть одно из условий справедливости. Однако нельзя признать ни возможной, ни справедливой ту независимость, которая понимается как обособление и отделение от человеческого сообщества. Учение пророков содержит новое толкование Торы, новое понимание человека и новую интерпретацию веры. Пророки превратили монолатрию в монотеизм, национализм — в универсализм, сделали религию не только исполнением обрядов, но и содержанием праведной жизни. Основная черта учения пророков — неразрывное единство религии и морали, которая исходит из библейской концепции Бога. Переход от политеизма к монотеизму — необратимый скачок, сказывающийся на всех элементах религиозного мышления. Первый из основных этических принципов, которые защищали пророки, — это праведность. Праведность выраженную в социальной справедливости пророки считали верховным законом вселенной и важнейшим атрибутом Бога⁶⁵. Универсальный характер

⁶¹ Вайсман З. Пятикнижие Моисея: историко-литературный обзор // Введение в библеистику. Ч. 6, Тель – Авив: Открытый университет Израиля, 2006, с.20

⁶² Хейзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. Статьи по истории культуры. М. : Айрис – пресс, 2003, с.85

⁶³ Хейзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. Статьи по истории культуры. М. : Айрис – пресс, 2003, с.174

⁶⁴ Вайнфельд М. Уникальность Декалога и его место в еврейской традиции // Библейские исследования. Сборник статей. Сост. Б.Шварц. М 1997, с.369

⁶⁵ Амос 2:6-7; 3:9-11; 4:1-2; 5:11-12; 8:4-8; Исаия 1:21-24; 14:29-32; 10:1-2; 11:1-12; 32:7; 41:17; 58:2-11; Иезекииль 16:49; 18 гл.; Захария 7:9-10; Иеремия 7:5-7; 7:25-28; 20:13; 22:15-16; Михей 6:8; Даниил 27:24

Божественной праведности подразумевает признание единой общезначимой нормы в отношениях Бога и человека и человека со своим ближним. Пророк Михей так отразил это: «О, человек! сказано тебе, что - добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим»⁶⁶.

Библейскую философию истории пронизывает идея незавершенности мира, который представляет собой «открытую систему»: движение не круговое, а восходящее. Пророки первыми увидели движущееся вперед время. Все повествование Библии построено как движение к определенной цели - историческому идеалу. Запрограммированность исторического процесса придает событиям смысл. По мнению М.Элиадэ⁶⁷, со времен еврейских пророков исторические факты – это «ситуации» в которых человек оказывается лицом к лицу с Богом. Исторические события приобрели религиозно-философский смысл. Политические поражения превратились в «отрицательные теофании», в «гнев Господень». Переосмысление становится всеобщим методом постижения действительности⁶⁸. Именно переосмысление человеческой истории дало историческую модель смены мировых империй в книге Даниила, ставшей основой иудейской апокалиптики эпохи эллинизма, а впоследствии и всей западной философии истории, вплоть до идей Гегеля и Маркса. Запад в современном понимании понятие не географическое, а скорее мировоззренческое, поэтому понятие Западная цивилизация на сегодняшний день имеет не географические, а мировоззренческие границы. А мировоззрение это основано на Библии, точнее на библейской этике, как правилах честной игры.

Багаутдинова Е. Л.

Особенности мифоигрового сознания и современность

В XXI веке за мифологией закрепилось право считаться самостоятельной формой отражения бытия. Сегодня миф все чаще заявляет о себе в пространстве культуры, а мифоигровое сознание полнее раскрывает экзистенцию человека. Не случайно К. Юнг подчеркивал,

⁶⁶ Мих. 6:8

⁶⁷ Элиадэ М. История веры и религиозных идей. Т.1. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2001, с.324.

⁶⁸ Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976, с.32-37.

что то, чем мы являемся для нашего внутреннего видения, и то, что есть человек, "может быть выражено только посредством мифа. Миф более индивидуален и выражает жизнь более точно, нежели наука".

Происхождение мифа и игры как разновидностей символов жизни отследить невозможно. Древнейшее первобытное сознание было магическим, а мифотворчество здесь переплеталось с обрядом, ритуалом, магией., в которых первобытный человек видел важнейшее средство решения стоявших перед ним проблем. Таким образом, уже в глубокой древности миф и игра выступают как отражение серьезной мысли, долгосрочный вклад в нее человеческого образного постижения жизни.

Мифоигротворчество связано с деятельностью и функционированием сознания: через мифоигротворчество человек открывает духовно-символическое содержание как своей души, так и мира в целом. Миф-игра не остался в далеком прошлом, а в преобразованных формах может воспроизводиться во всех исторических формах сознания - это архетипы, повторения, интерпретация, представление. При этом игры и мифы создают самого человека. Как писал М. Мамардашвили, "человек есть искусственное существо, рождаемое не природой, а саморождаемое через культурно изобретенные устройства, такие как ритуалы, мифы, магия, которые есть способ конструирования человека из природного, биологического материала".

Миф-игра живет в нас как коллективное бессознательное. Юнг убежден, что миф отражает фундаментальные образцы и структуры человеческой духовной жизни. Он полагал, что каждый человек несет в себе врожденный элемент этого бессознательного. У К.-Г. Юнга появляется идея о том, что мифы всех народов и эпох имеют общие архетипические корни в коллективном бессознательном всего человечества. Именно юнговские архетипы соответствуют универсальным инвариантам биосоциальной организации, благодаря которым проходило становление сознания (в том числе мифоигрового).

Всего существуют 4 инварианта и соответствующих им архетипа:

1) отношение к пространству (включая первичную персонализацию пространства, отношения по поводу присвоения ресурсов, меру агрессивности как способ отстаивания "жизненного пространства» 2) отношение к воспроизводству себе подобных как способ "освоения» времени (сексуальные отношения; семейно-брачные отношения; межпоколенческие отношения; забота о потомстве; характер воспи-

тания) 3) отношение по поводу распределения социальных ролей (асимметричные отношения доминирования-подчинения; иерархия ролей; ранжирование целей). 4) отношение, направленное на поддержание социального единства (альянсы на основе предпочтения, эмпатии; дружеские связи; отношения "мы - они").

В целом, инварианты выражают объективные закономерности структурирования любых целостных биосоциальных систем и могут рассматриваться как исток, основа архетипов коллективного бессознательного, заложенного генетически в человеческом сознании.

Мифоигра представляет собой движение материала: это одновременно нечто застывшее и мобильное, субстанциональное и все же не статичное, способное к трансформации. Она обладает своим приносящим удовлетворение смыслом и активно используется в медиакультуре как коммуникативная система. Человек живет в мире воображаемых эмоций, надежд и страхов, среди иллюзий, среди фантазий и грез. Таким образом, между реальностью и человеком необходим посредник, который помог бы воспринимать реальность и выработать отношение к ней. Эту нишу занимает мифоигра как некая проживаемая реальность, в которую верят люди.

Современная культура богата на проявление мифоигровых форм, включая квазинаучное мифотворчество. И это неслучайно: еще Дж.Фрэзер попытался объяснить фундаментальное родство мифологического и научного мышления. Он подчеркивал, что оба этих типа сознания базируются на общем представлении о том, что природные явления, события неизменно и последовательно следуют одно за другим без какого либо вмешательства личного, субъективного фактора. Миф и наука помогают прикоснуться к тайным пружинам, приводящим в действие огромный и сложный механизм природы, поэтому они притягательны для человеческого ума и дают мощный стимул для накопления знаний. С помощью масс-медиа мифоигра создает такую реальность, которая начинает восприниматься человеком как истина, как объективная реальность.

С помощью медиакультуры создаются новая идеология и политическая мифология. Только на первый взгляд кажется, что политические мифы представляют собой сложные и утонченные продукты, не сопоставимые с первобытными мифами. Но Э.Кассирер обнаруживает в них два общих элемента. И те, и другие: а)представляют собой выражение коллективных желаний и могут возникнуть лишь после того, как эти желания приобретают невиданную прежде силу б)

пытаются отбросить, перевернуть все наши обычные приемы логического мышления и аргументации.

Кассирер считает, что политические мифы нашего времени представляют собой странно-парадоксальное явление. В них обнаруживается смешение противоречивых элементов - элементов магического и технического мышления. Политик нового типа должен умело сочетать в себе две различные функции: быть одновременно *homo magus* (человеком-магом) и *homo faber* (человеком-созидателем). Согласно Кассиреру, в XX веке появилась даже "техника" мифологического мышления. Здесь первым необходимым шагом было изменение функций языка, где основной упор был сделан на эмоциональность. Вторым необходимым шагом было создание новых обрядов: все политические мероприятия сопровождались определенными ритуалами и подкреплялись новыми мифами. Как и в первобытных обществах, эти ритуалы регулярны, упорядочены и неизбежны, каждый миф устанавливает свои правила игры, которым необходимо следовать.

Воздействие слова и ритуала на участников, по мысли Кассирера, состоит прежде всего в том, что они утрачивают всякое ощущение личности, индивидуальности. Они сливаются воедино - действуют, мыслят и чувствуют как нерасчлененное целое. Всему этому способствуют и СМИ, выступающие орудием политической власти, манипулятором общественного мнения. Благодаря СМИ постоянно создаются и поддерживаются мифы, позволяющие человеку воспринимать окружающую действительность. А сам миф выступает как своеобразный игровой механизм управления: он управляет человеком, проникая в его внутренний мир, сферу сознания и подсознания, программирует его. В восприятии мифоигры у человека срабатывают те структуры сознания, которые позволяют упорядочить картину мира, адаптируя индивида к условиям жизни, окружающей реальности.

Все чаще мифоигра завораживает своей эстетической полнотой и художественностью. Вспомним рекламу или мир шоу-бизнеса, где собственные имена заменяются воображаемыми, а реальная жизнь подменяется ради имиджа яркими, броскими событиями, воспринимающимися как подлинные. При этом нередко сами творцы легенд начинают смешивать в своем сознании реальное и фантастическое: миф становится былью - и в этом тоже заключается игра сознания. Но созданная лакировка, красота, эстетичность фатально оторваны от феноменологической реальности. Реклама - это мифоигровое социальное бытие, которое целенаправленно организуется в некотором

уже существующем пространстве взаимодействий. Современная качественная реклама представляет собой метафору, строится на интриге и подразумевает многомерность - разворачивание смысла в нескольких планах и языках одновременно, игру слов и визуальных символов. Реклама, как известно, не бывает однократной, а повторение заимствуется из сферы игры и мифа. Это расширяет поле воздействия рекламы на индивида, зомбирует его, а нередко предлагает и выбор. Реклама навевает "золотой сон", но при этом заимствует из мифоигры психотерапевтическую функцию, выступая в роли релаксанта и антидепрессанта, успокаивая и обнадеживая. Так, например, в современном массовом сознании, благодаря рекламе, формируется идеальный образ совершенного и неуязвимого тела. Возможно, это связано с желанием забыть, вытеснить идею смерти, доставляющую дискомфорт человеку.

Но этот способ часто бесперспективен: образ-миф, возникающий в итоге, принципиально не эквивалентен телу. В образном представлении, по Ж.Сартру, предмет утрачивает свою связь с миром, выступает изолированно, внушая человеку миф-идею об определенном стиле. При этом практически каждый человек, внедряя в жизнь идею мифа, оказывается в буквальном смысле персонажем, актером. Современная индивидуальная игра в миф приобретает тотальный характер и очень часто окрашивается чертами истерии, одержимости, страсти, болезненной зависимости. Как считает Р.Барт, мифологический прообраз, навязываемый человеку массовой культурой, "начинает жить вместо него, душит его изнутри подобно огромному паразиту".

Начиная с XX века для создания мифов активно использовали кинематограф и телевидение. Мифы кино (о Золушке, становящейся принцессой; о побеждающей силе Добра и Справедливости; о супермене) уводили зрителей в особый мир грез и иллюзий, становясь формой бегства от себя и реальности. Телевидение стало величайшим манипулятором сознанием масс, благодаря которому чужой взгляд принимался как собственный. Начиная с 90-х гг. XX века, с целью завоевания большей аудитории телевидение предлагает зрителям примитивную духовную пищу (ток-шоу, сериалы, шокирующие биографические исповеди). Все это размывает высокие художественные ценности, разрушает устоявшиеся моральные нормы. Телевизионный "текст» является видео-аудиальным сочетанием образа и звука. Он активен, действенен и подвижен. Существует определенный информационный стандарт, который всегда "попадет в десятку": образная,

"броская картинка", а к ней динамичный "выстреливающий» словами текст и яркий комментарий. Весь предлагаемый материал чаще всего потребляется пассивно. А само телевидение не отображает реальность, а превращается в мифоигровой инструмент создания реальности.

В целом, мифоигровой материал как в древности, так и сейчас выступает как форма самовыражения, форма мышления, форма жизни. Мифоигровое сознание выступает мощной объясняющей силой, придающей смысл окружающему миру. Современность активно использует мифоигровое сознание человека, способствует формированию мировоззрения и становлению современного типа личности.

Хабибулина Л.Ф.

«Романтическое» науки и религии в условиях глобализации

На сегодняшний день существует множество точек зрения, которые, так или иначе, противопоставляют науку и религию. Противопоставление касается как смыслового наполнения дефиниций по содержанию, так и воздействия на качество человеческого бытия по своей сути. Следует ли из этого, что эти дефиниции настолько далеки друг от друга, что нельзя найти между ними ни одной параллели? Целью данной статьи будет попытаться найти то общее, еле уловимое, что не заметно с первого «поверхностного» взгляда.

Авторитет науки в современном мире очень высок, каждый человек в своей жизни, так или иначе, сталкивается с её достижениями. В то же время в случае, когда человек не сосредоточен на той или иной области знания, становится невозможным следить за последними достижениями науки из-за постоянно растущего потока новой информации. Несколько столетий назад ситуация была кардинально другой: мощное влияние на людей оказывала религия, которая проникала во все сферы жизни человека и объясняла существование человечества через призму церковных догм.

Колоссальный прирост знания, произошедший за последнее столетие во всех областях культуры, привел к качественно новому технологическому прогрессу. В эпоху информационного взрыва научно-технический прогресс создает угрозу уничтожения человечества. Возникает действительно особая ситуация в истории цивилизации, когда расширяются возможности установления глобальных связей не

только возможностью создания единой науки и единой мировой религии, но и возможностью сосуществования достижений науки и религиозного знания. В условиях глобализации различные области духовной культуры – наука и религия, как два полюса единой метасистемы – соприкасаются друг с другом, вызывая тем недовольство одних ученых и понимание неизбежности такого взаимодействия другими. Конфронтации с обеих сторон необходимо избежать!

В отличие от ученых современные богословы единодушно признают важность взаимодействия науки и религии во благо человека и общества. Свидетельством этому служит обсуждение взаимодействия этих двух сфер духовной культуры представителями религиозных конфессий на конференциях различного уровня. В приветственном слове, обращенном к участникам Международной конференции «Наука и религия», прошедшей 19 марта 2006 года в Симферополе, Алексий, патриарх Московский и всея Руси сказал: «Несмотря на то, что вопрос взаимоотношения и взаимосвязи двух областей человеческого бытия – религии и науки – обсуждается на протяжении нескольких столетий, ныне в эпоху формирования постиндустриального, информационного общества, в период глобализации он приобретает особую актуальность».

По мнению П. Гайденоко и В. Гинзбурга наука и религия – «это разные способы человеческой деятельности, хотя они и соприкасаются во многих точках, развитие науки приводит к изменению представлений, религия же в большей мере статична».⁶⁹ Мы думаем, что это точка зрения интересна, поскольку наука в постижении истины опирается на результаты опыта, а религия апеллирует верой в то, что не может быть проверено опытом. Соотношение науки и религии – это соотношение разума и веры. Кроме того, наука ориентируется на потребности посюсторонней жизни, религия – в основном потусторонней.

Онтологический статус науки и религии различен. Наука, отвечая на вопрос о происхождении и устройстве мира, не дает полных, однозначных ответов, так как приращение знания происходит постепенно. На следующем новом витке ученый через сомнение прозревает заново благодаря сопоставлению фактов и своей вере в возможность решения проблемы.

В религии происхождение мироздания всегда связано с Творцом, Богом. Она, со своим обращением к божественному, потустороннему,

⁶⁹ <http://galactic.org.ua/Prostranstv/pr-ob>

по своей сути уже романтична, неопределенна. В первых примитивных религиях и в более развитых, всегда присутствует некий элемент чуда. В религиозном сознании вера в возможность чуда является необходимым элементом иррациональной сущности религии. По мнению Е. Л. Фейнберга: «Любую информацию о «чуде» нерелигиозный человек либо воспринимает как ложную, либо считает, что она должна найти (хотя бы в отдаленном будущем) по мере развития положительного знания рациональное объяснение в рамках этого нового знания. В религии же такое последующее рациональное объяснение «чуда» разрушает его религиозный смысл и тем самым подрывает религиозную веру вообще. Это различие порождает фундаментальный разрыв между наукой и религией в гносеологическом плане».⁷⁰

Однако нельзя говорить о явном противоречии между наукой и религией, когда речь идёт об ученом, совмещающем в себе рациональное мышление в научной деятельности с религиозной верой в быту. История имеет немало тому примеров. А. Эйнштейн, П.Флоренский, Тейяр де Шарден – далеко не полный список ученых, в которых уживались следование научной истине и непоколебимая религиозная вера.

В чем причина такого раздвоения? По нашему мнению, в основе научных гипотез, выдвигаемых ученым, также как и в религиозной вере, присутствует элемент чего-то не бывшего, не доказанного, но желаемого. Тейяр де Шарден определяет для себя, что «чем больше человек будет становиться человеком, тем меньше он согласится на что-то иное, кроме бесконечного и неистребимого движения к новому».⁷¹ О возникновении науки он говорит, что она «возникла под внешней видимостью излишества, фантазии. Избыток внутренней активности над материальными потребностями жизни. Любопытство мечтателей и праздных».⁷² Достаточно смелое истолкование научной деятельности! Особенно, что касается возможности открытия новых бесконечных горизонтов...

Сама мысль не нова. Именно отсюда вытекает романтическая идея постоянного становления, вечного обновления мира. Выход за пределы существующего, за горизонт практически данного, в избы-

⁷⁰ Фейнберг, Е. Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке / Е. Л. Фейнберг. – Фрязино, 2004. – С. 119.

⁷¹ Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден. – М., 1987. – С. 184.

⁷² Там же, С. 219.

ток еще И. Кантом объяснялся *свободой* человеческого существа, открытого *бесконечному*.

По нашему мнению, в науке и религии присутствует определенное состояние взлета, та самая свобода человеческого духа, при которой внутренний дискомфорт человека, ищущего, но не находящего покой, можно назвать романтическим чувствованием мироздания. «Романтическое» – это стремление вырваться наружу из существующего бытия в другое бытие, чтобы сделать его лучше, краше. Оно, разумеется, таит в себе опасность утраты чувства реальности. Но всё же его следует рассматривать более позитивно: влекущим личность за пределы принятого и заданного.

Резюмируя вышеизложенное, добавим, что приоритеты науки и религии в условиях глобализационных процессов не должны противостоять друг другу. В идеале могут двигаться навстречу *человеческому* в человеке, не заменяясь лозунгом: «Цель оправдывает средства»!

III.

Социальное измерение религии: прошлое, настоящее и будущее.

Степанова А.А.

Церковь и общество: анализ современных взаимоотношений

Религия дает возможность познания и различия человеком природы добра и зла, его самоопределения по отношению к таковым. В современном мире, в котором границы добра и зла не прослеживаются четко, как никогда возрастает потребность человека в духовном учителе, водителе, воспитателе. Общество пережило дважды за последние сто лет крушение фундаментальных социальных ценностей и приоритетов, поиск новых ориентиров. Почти после века гонений, (а во времена советской власти главным было сохранить веру, себя от репрессий и т.д.) с трудом, но в обществе возрождается понимание необходимости возвращения к религии, как авторитетному источнику моральных и иных ценностей.

Государство, прежде всего, заботится о своей безопасности и стабильности, и в России религия всегда, как это ни парадоксально, была делом государственным (история возникновения христианства (в нашем случае православия) на Руси показывает, что это было государственным решением). И, хотя впоследствии, в период диктатуры пролетариата, роль Церкви в жизни общества была сведена к минимуму, государство четко контролировало деятельность Церкви. Отношение Церкви к государству в России исторически сложилось зависимое. Это относится как к финансовому вопросу (в истории немало примеров, когда государство попросту отбирало у Церкви материальные ценности), так и в отношении защиты Церкви как социального института (подавление силами государственной карательной машины старообрядцев и т.п.).

Роль религии, а в данном случае Церкви, важна в жизни общества. Она была и остается одним из эффективнейших инструментов для удержания общества в неких позитивных рамках. Для кого-то рациональное является точкой отсчета, неким ориентиром, для кого-то религиозная мораль. Но не для всех социальных субъектов это представляется значимым.

В беспокойные времена обществу необходимы точки опоры, религиозные ценности, несущие в себе неизменные консервативные начала, столь необходимые для социального мира в обществе. При всем этом церковь (государство в государстве) неизбежно будет находиться в теснейшем взаимодействии с государством. Но государственный строй подвержен изменениям, порой катастрофически быстрым (революция, перестройка и т.д.), поэтому отношение государства к религии вообще и, к церкви в частности, изменчиво соответственно. Всегда воспроизводятся новые социальные условия, требующие выработки новых отношений двух упомянутых субъектов.

Отличительное свойство нашей ментальности - не делать глубоких выводов из истории. На данном этапе прослеживается подобная тенденция и в отношении Церкви. Как и в начале двадцатого века, Церковь заняла активную политическую позицию. Это не говорит, конечно, что священнослужители относят себя к каким-либо партиям, нет. Но и далеким от политических перипетий духовенство тоже назвать нельзя (особенно если иметь в виду родившуюся «Русскую доктрину» православия как проект развития страны).

Отношения общества к религии и к Церкви, в нашем случае, как в прошлом, так и в настоящий момент далеко неоднозначны.

Так в истории уже наблюдались тенденции отхода общества от православия в конце девятнадцатого – начале двадцатого веков, которые провоцировались не только проникновением просветительских идей в общественную жизнь, но и объективным ослаблением позиций самой Церкви, снижением ее влияния на общественные устои.

Тяжелое материальное положение большего числа священнослужителей, ограниченность в правах, комплекс социальной неполноценности – вот лишь некоторые факторы, отрицательно влияющие, по мнению церковной власти, на выполнение священниками своих прямых обязанностей по отношению к пастве. Но в связи с этим, не кажется ли достаточно странными заявления об уязвимости позиции христианского священника лишь по причине его социальной неполноценности (человек, посвятивший себя служению Богу, не должен питать иллюзий относительно материального благополучия). Церковь того периода занимала активную проправительственную политическую позицию, что не придавало ей веса, прогрессивная общественность негативно относилась к действиям правительства и это создавало двусмысленность в положении Церкви.

Сегодня, как никогда ранее, можно с уверенностью сказать, что не социальная неполноценность священнослужителей была причиной того, что русский народ с относительной легкостью позволил практически уничтожить веру во время октябрьского переворота. В обществе прослеживались тенденции отношения к религии как к чему-то тормозящему, косному. Дальнейшее развитие событий показало, что общество, пришедшее к пониманию того, что религия является сдерживающим фактором, активно приняло идеи преобразования. И все последующие социальные изменения осуществлялись людьми, свободными от религиозных предрассудков, что является закономерным. Свободный от религии человек свободен от соответствующей религиозной морали, он ищет, создает сообразные себе моральные устои, соотнося их с новым учением, новой «верой». Долгосрочность социальных реформ показывает, насколько та или иная «вера» приживается в обществе. История показала, что атеизм, социализм, марксизм прошли сложную эволюцию и оставили огромный след в истории страны, в духовной жизни российского общества (справедливости ради необходимо отметить, что социалистическая система была направлена на человека, она практически не оставляла возможности выбора, самоопределения, но давала ощущение причастности к историческому процессу каждому, пусть и иллюзорное).

В современной России отношение к Церкви прямо противоположное. За последнее десятилетие Церковь пережила даже моду на себя, моду как феномен психологического заражения, ничего общего не имеющего с истиной, ее поиском, и ослабление интереса к себе (Церкви).

В настоящее время религиозная жизнь в России стабилизировалась. Но Церковь сохранила свою экстерриториальность. И, несмотря на это, Церковь пытается активно участвовать в жизни общества, но реального веса, как духовного пастыря, по-прежнему, не имеет. Такое положение вещей связано с тем, что на первый план выносятся не целостный религиозный феномен, а один из ее аспектов - обрядовость. Священнослужители в последнее время далеки от живой жизни, несмотря на то, что СМИ чуть не каждый день передают об освящении того или иного здания, действия, учреждения и т.п. Церковь изначально занималась деятельностью по духовному воспитанию общества. Воспитание взаимной ответственности, может, и вернет, реальную власть над духовной жизнью общества. Возвращение Церкви к прямым своим обязанностям, заботе о прихожанах, позволило бы ей расширить влияние на жизнь общества.

На данном этапе своего возрождения Церковь малопродуктивно продвигается в этом направлении. Это можно проследить на примере вопроса воспитания подрастающего поколения. Церковь безнадежно застряла на полдороге. Воскресные школы, столь активно функционировавшие в девяностые годы, к настоящему моменту перестали нести надлежащую смысловую и духовную нагрузку. Это говорит о том, что у Церкви не выработаны действенные методы для общения с новыми поколениями, она не может привлечь их внимания.

Не стоит забывать, что ломка прежней системы дезориентировала человека в отношении высших жизненных ценностей, свела на нет бывшие страховки и гарантии, разделила общество, провозгласив индивидуализм не самой лучшей формы. Но необходимо понимать, что Церковь не может и не должна предлагать веру в качестве компенсации социальных проблем: любая форма компенсации не решает саму проблему.

Потребительское общество, т.е. современное общество, пытается сделать жизнь максимально комфортной как внешне, так и внутренне (брать от жизни все, примирение человека с самим собой (любим)). И выбор отдельного человека – это только его выбор: или ты избегаешь духовного напряжения, получая готовые решения своих проблем из-

вне, или, что больше свойственно российской культуре, через ошибки и страдания, через формирование личности в столкновениях воли и обстоятельств, соперничества с судьбой, находишь для себя смысло-жизненные истины. Но даже в современном техногенном обществе высшие ценности передаются по-прежнему только от человека к человеку, от личности к личности. На мой взгляд, именно в этом и заключается главная возможность Церкви влиять на духовную жизнь общества – истинная соборность.

Несмотря на то, что современная российская интеллигенция придерживается отрицательной позиции по отношению к попыткам проникновения Церкви в образовательную сферу жизни общества, необходимо искать точки соприкосновения. Возможно, преподавание основ православной культуры и этики в школах необходимо не только с точки зрения Церкви, но и с точки зрения светской традиции. Но не будем забывать, что российское общество как многонационально, так и поликонфессионально. Этим важным обстоятельством обусловлен вопрос: кто будет преподавать дисциплину? Именно в решении этого вопроса и лежат, на мой взгляд, основные моменты соприкосновения Церкви и общества. Возрождение и укрепление духовной культуры – то, чего ищет интеллигенция и что видит смыслом своей деятельности Церковь, возможно в совместном конструктивном диалоге. Подобный диалог начинался в начале двадцатого века, но не был завершен ввиду трагических революционных событий. Именно они оказались теми жерновами, перемоловшими тот исторический шанс диалога между Церковью и обществом.

Серебряков Ф.Ф.

Актуальность свободы совести.

Я вообще не вижу теоретической проблемы в постановке вопроса «религия и наука» (хотя бы и в условиях глобализма), кроме что как ее значимости в мировоззренческом или пропагандистском плане. Как заметил один давно покойный профессор: «Ни одна теория познания отнюдь не изменяет состава и достоинства нашего познания... .О прекращении или разрушении знания какой-нибудь теоретической рефлексией о знании не может быть и речи».⁷³ Подобно этому дело будет решаться соответствующей эпохой, ее потребностями и «ду-

⁷³ Паульсен Ф. Введение в философию.- М., 1904. – С.-363.

хом», «духом» времени, , «нуждой», как выразился Демокрит.. Так сказать: науке - «научово», религии - «религиево». И никакая теоретическая рефлексия о «науке и религии» здесь ничего не изменит. Вряд ли что изменилось со времен оформления теории «двойственной истины», разве что область религии оказалась уже вместе с появлением «наук о духе» или – как кому угодно - претензии науки расширились.

Но религия это не только комплекс представлений, не только эмоции, чувства - это еще и церковь (монотеистических религий), организующая эти представления в тотальную идеологию и претендующая на тотальность этой идеологии везде там, где она чувствует в себе силы это сделать. Проблема заключается в том, что религия, дошедшая до стадии теологии, учения о боге, его сущности и отношении к миру (монотеистическая религия), не может не иметь идеологию об этом мире. Но как идеология универсализма, она и требует подчинения всякого учения (естественнонаучного или гуманитарного) о мире этому учению об отношении бога к миру. Вот здесь только и появляется проблема «наука и религия», появляется, когда дело доходит до влияния на умы. И появляется не потому, что это умозрительный, «теоретический» спор, появляется потому, что (монотеистическая) религия как церковь тоталитарна, нетерпима, не может получить удовлетворения, не превратив догматы собственной теологии в собственные догмы всякого мышления. Это не злой умысел «церковников», это атрибутивное свойство религиозного сознания, неизбежно в условиях отчуждения тяготеющего к гипостизации своих представлений и в таком качестве выступающего субъектом истории.

Такая идеология толерантна только вынужденно, по причине секуляризации (в силу исторического развития) большинства сторон жизни и юридического закрепления свободы совести (на Западе после буржуазных революций и утверждения капитализма с его демократическими ценностями, в России после Февраля, Октября 1917 года). Но откровенная профанация свободы совести, а тем более проклерикальная позиция (или тенденции таковой) государства усиливают нетерпимость этой идеологии и ее институционализируемых носителей.

Настоящая проблема и состоит в том , чтобы вопрос «наука и религия» оставался в пределах мировоззренческого поля, оставался проблемой веры, а отношения религии и церкви к разным аспектам

жизни, даже в тех случаях, когда их значение рассматриваются как благотворное, имели своим пределом свободу совести, отделение церкви от государства. Это минимальное условие для бесконфликтного развития.

Но когда (по некоторым сообщениям) церковный иерарх считает возможным и уместным открыто признаться, что, по его мнению, из школьных программ нужно убрать изучение теории Дарвина, и при этом, видимо, не смущается, что это может вызвать общественное недоумение, а напротив, рассчитывает, по всему, на положительный отклик и части общественного мнения, и части (что куда важнее для него) «властного мнения», то это очень сильно настораживает. Настораживает, ибо говорит об очень серьезной аберрации общественного сознания, результат которой выражается одним тревожащим словом: можно. Значит - это можно. Можно заявить. Можно не смущаться. Можно хотеть, рассчитывая добиться своего. Можно, наконец, «судить», не сомневаясь в том, что «не судимы будете».

Что это значит, и почему такое стало возможным? Какие вызовы скрываются за этим? На какие изменения в общем строе жизни это указывает или по крайней мере намекает – ведь еще Анаксагор знал, что: «явления суть зрение [видимое обнаружение] невидимого».

Перескакивая пока через ряд промежуточных обоснований и иллюстраций, на поставленные вопросы можно ответить так (что касается видимой части «айсберга»): в стране не соблюдается последовательно свобода совести, провозглашенная ее же конституцией. «Свобода совести», не профанирующая ее первейший признак и непременимое условие – отделение церкви от государства, не профанирующая положение, согласно которому, религия есть частное дело граждан.

Речь вовсе не идет о том, возможно ли отделить от государства, точнее от интересов какого-либо государства, а еще точнее: откажется ли какое-нибудь государство – будь оно трижды атеистическим - от такого мощнейшего идеологического и организационного ресурса влияния (в том числе и на внешние процессы)⁷⁴ как контролируемая в

⁷⁴ В связи с этим весьма кривсноречивы как ошеломляющая торжественная барабанная дробь в российских (главным образом государственных или «патриотических») СМИ по поводу недавнего воссоединения РПЦ и РПЦЗ, так и сильное сопротивление этому ряда влиятельных политических сил Запада – «обе церкви пришли в объятия друг друга вопреки гигантскому давлению извне.... Это **политический и геостратегический вопрос** (- Ф.С.), к решению которого вынужден был подключиться лично президент России». – «Когда одна больше, чем две» - «Завтра», 2007. - №22, май – июнь.

той или иной, открытой или завуалированной, форме церковь, то есть от возможности влиять на управляемое и организационно оформленное массовое сознание. Невозможно, не откажется – здесь ни к чему лукавить.. Полагаю, что и церковь осознает такое свое значение и этим в значительной мере объясняется сейчас (в отсутствии воли государства) ее «вальжное» поведение. Это нужно понять и с этим надо просто примириться, друг Горацио.

Речь идет о другом. Специфика нынешней российской общественно-политической ситуации, вызванная как объективными, так и субъективными причинами, но главным образом последними, в том, что страна в официально-идеологическом отношении (что касается «церковного вопроса») оказалась отброшенной назад. Назад во времена, когда на книгах проставлялись штампы: «Одобрено Священным Синодом». Признаю: утрированно и преувеличенно, но только для того, чтобы заострить внимание на том обстоятельстве, что «голос церкви», голос судящий, глаголющий, а часто осуждающий, слышен повсюду: на страницах печати, с экранов телевизоров, с трибун, установленных в государственных учреждениях, и слышен по всякому поводу, о чем бы ни шла речь. Об истории (о, здесь особенно!), экологии, состоянии нравов, философии (здесь меньше – не всякий «рылом вышел»), праздниках, кухне, литературе, образовании, политике, науке....

Такой плотности присутствия «церкви» в лице «экспертов», «выразителей мнения», «голоса церкви», просто «присутствующих лиц» и так далее в публичной сфере, везде, где надо и не надо, зачастую, где просто не уместно и выглядит странным, вряд ли можно увидеть в странах западной демократии, конституционно оформивших отделение церкви от государства, даже в странах при этом с традиционно сильной позицией церкви. Это было бы просто не приличным, полагают там, не говоря уже о том, что к этому их склоняет щепетильность в отношении соблюдения законов и формальных принципов общежития, а так же в отношении сбережения и нерастраты завоеваний долгого демократического развития, к которым, безусловно, относят секуляризацию всех сторон публичной жизнедеятельности, развившуюся также в «политкорректном» соблюдении даже формальных аспектов принципа отделения церкви от государства.⁷⁵ Возмож-

⁷⁵ В прессе было сообщение о том, что во время визита в Японию президент США Б. Клинтон изъявил желание посетить храм. Но ему пришлось сделать это как частному лицу, без присутствия премьер-министра Японии, так как последний сослался на то,, что в случае

но, это воспитано историческим опытом, уроками истории. Возможно, продиктовано социальным инстинктом самосохранения структуры, что, впрочем, тоже может иметь корни в последнем.

Положение вещей, которое мы имеем в современной России по сравнению с этим, выражается однозначно – шаг назад. И это не столь безобидно, как увидим.

Однако все не просто. Тот характер присутствия церкви в публичной жизни, о котором говорилось ранее, и явная «незастенчивость» ее, даже навязчивость в претензиях на такое присутствие, конечно, многих и многих раздражает и у многих вызывает неприятие, вероятно, и неприязнь (и вовсе не у одних только «либералов», как трубят «православные» и «инославные» «патриоты»). Но масса верующих или тех, кто считает себя верующими, масса тех, кто так или иначе, глубоко или поверхностно, постоянно или от случая к случаю, искренне или «по случаю» «обнаруживает» религиозность; масса тех, кто в существенном отношении свою духовную, социально-личностную, в первую очередь национально-этническую, «самость» связывает с конфессиональной принадлежностью или даже напрямую выводит из нее, воспринимает ситуацию явно иначе.

Эта масса никак не соотносит ее (эту ситуацию) с принципом свободы совести, отделения церкви от государства; вообще не мыслит (и не осмысливает) ситуацию посредством этих понятий. В лучшем случае выражает недовольство, когда наблюдает слишком не равное присутствие в публичной жизни разных традиционных или полутрадиционных (по мнению этих масс) конфессий, но не ставит под сомнение саму правомерность такого присутствия даже в сферах, явно выходящих за пределы пастырской, душеспасительной деятельности церкви (разве что в тех случаях, когда такое присутствие становится слишком уж навязчивым даже в глазах людей, лояльных к церкви или приверженных к ней). Для этой массы такое присутствие церкви не является из ряда вон выходящим событием, даже событием, которому следует придавать какое-нибудь особое значение. Это просто (приобретенный, «привитый», ставший обычным, а поэтому заурядным за последние 15-20 лет) элемент их жизни: национальной, бытовой, ролевой, ситуативной, иной другой, подобно прочим элементам жизни: труду, карьере, развлечениям.... Для большей части этой массы обращение к обрядовой стороне религии или публично-

официального сопровождения президента в храм, он нарушит закон об отделении церкви от государства.

церковной (как, например, выражения национальной или мировоззренческой самоидентификации) не отражает ее, этой массы, действительной религиозности, не коррелируется с последней и не является ее знаком. Если, конечно, под религиозностью иметь в виду нечто большее, чем исповедание (в подавляющем большинстве случаев никак не рефлектируемое) простой формулы: «Бог есть. Душа есть. Нечистая сила есть. Сглаз, порча и прочее есть», причем чаще всего без всякой конфессиональной окраски. Сказанное выше тем более справедливо, если под религиозностью понимать хотя бы осознание, исповедание и объективацию в проявлениях субъективной жизни канонических и нравственных основоположений конкретного вероучения, будь то христианского или мусульманского.⁷⁶

Не способная мыслительно схватывать, оценивать ситуацию и предвидеть ее последствия, не видящая вообще нужду мыслить жизнь далее размеров набитой потребительской корзины, эта масса не находит, разумеется, никакой опасности в сложившейся в настоящее время системе отношений «государство – церковь».

Не находит потому, что эта опасность лежит в сфере, находящейся за пределами «бытовой жизни», за пределами «повседневности», следовательно, за пределами озабоченности этих масс – в сфере свободы мысли, в области свободного духовного самоопределения и публичного выражения этого выбора без риска наткнуться на глухой ропот, недоумение или агрессивное недопущение (по причине инакомыслия, особенно касательно таких чувствительных тем как религия, церковь, религия и наука, религия и мораль и т.д.) ,Наконец, в сфере свободы личности и гражданина.

Но в действительности эта сфера и первая, то есть «повседневность», «бытовая жизнь», тесно связаны. Ситуация, складывающаяся в этой последней, создавая некий общественный фон, некое общественное настроение, некую систему «всеобщих ценностей» оказывает опосредствованное влияние на сферу, которую мы обозначили выше как сферу свободы мысли и т. д.(даже если они: фон, настроения и ценности и не устойчивы, и не всеобщы – тут дело не в массовости, а в активности, «громкости» части, пусть и не большой, массы).

В стране множится количество людей, охваченных религиозно-националистическим настроением (достаточно и соответствующих

⁷⁶ Не так уж много времени прошло с тех пор, когда В.О. Ключевский писал: «Русский простолюдин-православный отбывает свою веру, как церковную повинность...». – Ключевский В.О. Литературные памятники. – М., 1991 – С.453.

печатных изданий), среди них есть и крайне агрессивно и нетерпимо расположенные (представляющие разные национальности и разные традиционные конфессии), почти что черносотенные.⁷⁷ Многие из таких людей – молодые люди (что тревожно), значительная часть – из так называемых интеллигентов (что скверно). Далеко не все из них активно и подчеркнуто публично выражают подобные настроения, большая часть, видимо, пассивно солидарна с этой активной частью (скорее всего не одобряя крайностей в ее взглядах и поведении), просто легко восприимчива к этим настроениям, составляет потенциальную социальную и интеллектуальную базу для них. Интеллигенция, в первую очередь гуманитарная и «художественная», особенно, кажется, предрасположена к этому (просто в силу того, что худшие черты интеллигенции как «прослойки» в последней представлены ярче, выразительнее и сильнее, подчас – омерзительнее).

При этом (в совокупном действии с «силами» и ценностями рынка, которые и в качестве порождающей социальной основы имеют, и в качестве своего «гаранта» «предпочитают» иметь в сознании людей все же «силы» религиозные, мистические, оккультические, «кармические», «хиромантические», иррационалистические)⁷⁸ происходят понижение уровня критическо-рационалистического мышления «массы», мифологизация и демонизация сознания, самоидентификация личности по жесткому, догматизированному и не терпящему «дискуссий» основанию «свой» – «чужой», повышение психической агрессивности при всяком столкновении с проявлениями «иного» или «чужого».

Причина описанного явления в первую очередь кроется в случившемся у нас радикальном изменении строя социальной жизни и образа жизни, в разрушении социальных, идеологических, политических и ценностных противовесов производству и воспроизводству его, но очевидно и то, что культивируемые в стране и изложенные выше отношения в системе «государство-церковь», вообще «церков-

⁷⁷ Дошло до того, что «черносотенство», по существу, возводится в добродетель.- См.: рубрику «Апостроф» в газете «Завтра» в № 27 от июля 2007 г.

⁷⁸ Критика «рынка» с точки зрения религиозной, точнее – «религии» уязвима: постоянно размывая действительное содержание религиозно-моральных ценностей в изложении создателей мировых религий и их искренних последователей, рынок столь же постоянно воспроизводит религиозное сознание, веру в сверхъестественное, в иррациональное. В какой бы форме это не было. То, что часто это принимает форму «оккультизма», «шаманизма» и т. д. не должно смущать «религию», ибо как формы сознания они суть родственны, первые есть везде там, где есть вторая.

ного вопроса», как раз активно производят и воспроизводят это социальное и духовно-идеологическое явление.

Проповедь моральных добродетелей может приносить плоды, когда религия, понимаемая как нерасторжимый комплекс представлений и морали, является убеждением, при свободе совести, следовательно, при отделении церкви от государства. При наличии клерикальных тенденций в обществе и государстве массовое сознание будет воспринимать преимущественно конфессионально-канонические, обрядовые установления как истинно религиозные (=церковные для него), а также как национальные, патриотические и «нормально-человеческие». В конечном счете мы будем иметь тот самый результат трансформации массового сознания, о котором было сказано выше.

Пока большая часть активного населения не затронута с очевидностью этим явлением, не находится во власти церковных ценностей и приоритетов (если не считать тех заурядных проявлений «церковности», о которых говорилось ранее) – этому (помимо сложившегося – там, где оно есть – мировоззрения) препятствуют рыночные отношения и рыночные ценности, соблазны, ими порожденные, и слабость человека, ими пестуемая. Но эти отношения не только размыывают эти приоритеты, выражающие религиозность, они (своими последствиями, опосредствующими звеньями) создают благоприятную почву для них (я вовсе не имею в виду: не укради, возлюби и т. д. – с ними-то сложнее всего, если тем более при этом требуешь: не лукавь, не лицемерь, не солги). А при учете того влияния на внутреннюю и внешнюю, «объективированную», жизнь российского человека, порой влияния зомбирующего, которые имеют государство и власть (будь то власть публичная или власть авторитета), сам фетиш, называемый государством, если только при этом такое государство склонно понимать совесть превозносимой им свободы как пренебрежение к свободе совести в российском духе («прокукарекал, а там хоть не рассветай»), все это вместе взятое создает вполне определенную психологическую, идеологическую, духовную атмосферу, настроение, привычку, состояние, благоприятные для тех опасностей, о которых говорилось ранее.

В этом связь отмеченных выше двух сфер.

Следует воспринимать как тревожный факт, когда едва ли ни во всех мыслимых сферах публичной жизни, от бизнеса и армии до науки и художественной области, становится нормой приличия (но от-

нюдь не убеждения) делать реверансы в сторону церкви (что более напоминает выражение верноподданничества); привлекать в качестве оценщиков даже отнюдь не церковно-религиозных вещей, фактов, событий представителей церкви; оценивать прошлое, настоящее, будущее, ориентируясь на религиозные и церковные критерии. Особенно популярным это становится в области исторической (в широком смысле этого слова). Комплекс белой вороны в такой ситуации становится заурядным фактом. Не желая его испытывать и не имея мужества его преодолеть, значительная часть «интеллигенции» включается в общий хор, в большинстве случаев имея слабое (или вовсе никакое) представление о предмете. В такой ситуации не только происходит сужение предметного, проблемного поля исследования или иного выражения творчества и самовыражения. В такой ситуации значительно уменьшаются надежды на беспристрастное, последовательно объективное рассмотрение не только проблемы «наука и религия», но и всех иных «и», в связи с религией и церковью.

Воздействие же в такой атмосфере выстроенного «мнения» «интеллигенции», «писателей», «ученых», «артистов» на массы, особенно через СМИ, в первую очередь электронные (коими, к сожалению, большинство населения России и ограничивается), несомненно и вообще-то для значительной части этой массы представляет собой истину в последней инстанции, если помнить о том авторитете, который у нас всегда имело «мнение» «писателей», «артистов» и т. д. Вот еще одна иллюстрация взаимосвязи (взаимовлияния) отмеченных ранее сфер.

Но в принципе выдвижение на передний план проблемы религии, веры, церкви, публичное обсуждение даже в светских СМИ внутренних проблем церкви есть свидетельство нездоровости общественной мысли, ее растерянности, утраты перспективы, бесплодности, в лучшем случае – кризиса.

«Подписанное десятью видными российскими учеными-академиками РАН (включая нобелевских лауреатов Жореса Алферова и Виталия Гинзбурга) письмо президенту Путину с протестом против «клерикализации страны» является следствием целенаправленной работы «агентуры влияния» по системной социально-политической дестабилизации России...» ссылается на мнение неких «экспертов» «газета Государства Российского» «Завтра» (№ 30 от июля 2007 г., рубрика «Табло»). Это умственно убогое объяснение-разоблачение, воспроизведенное в газете, не равнодушной и к «самодержавию», но

уж, безусловно, не разделяющей «православие и народность», лишь подтверждает высказанные опасения. Но вместе с тем приведенное сообщение свидетельствует, что свободные и дальновидные умы осознают эту опасность; свидетельствует об актуальности свободы совести.

Гадельшина Н.А

Элвин Тоффлер о знании и религии

Об актуальности, «ключевом» характере термина «глобализация»⁷⁹ и противоречивом процессе развития общества в условиях глобальных изменений свидетельствуют многие авторы. Главным противоречием современного мира называют противоречие между государственной формой общества и глобализацией мировой экономики, ослабляющие государственные формы управления и передающие власть различным международным организациям, что приводит к провалу в экономике развивающихся стран и порождает ненависть к наиболее развитым странам, «всплеску национализма и религиозного фундаментализма»⁸⁰.

Процесс глобализации и анализ противоречий, в частности, между знанием и религией, нашел отражение в произведениях известного футуролога Элвина Тоффлера⁸¹, где представлена оригинальная концепция развития общества в виде последовательной смены «Трех волн»: сельскохозяйственной, индустриальной и информационной цивилизаций. Первая волна – аграрная цивилизация – длилась несколько тысячелетий, Вторая волна продолжалась лишь триста лет, а Третья волна «пронесется через историю и завершится в течение нескольких десятилетий»⁸². Э. Тоффлер называет свою концепцию «проктопией» (практическая утопия). Однако ее основой он читает научное знание, как главное средство, детерминирующее общественные перемены.

«Наука, - по его утверждению, - первой дала человеку ощущение господства над средой и, следовательно, над будущим. Сделав будущее созидаемым, а не незыблемым, она расшатала религии, которые

⁷⁹ Бурьянов С., Глобализация и свобода совести, журнал «Здравый смысл» №I (42), 2006/07, с. 24.

⁸⁰ Территориальное управление экономикой. Словарь-справочник, М., ТЕИС, 2005.

⁸¹ Э. Тоффлер, Шок будущего, М., АСТ, 2002. Третья волна, М., АСТ, 2002. Метаморфозы власти, М., АСТ, 2002.

⁸² Э. Тоффлер, Третья волна, ук. изд-е, с. 32-33.

проповедовали пассивность и мистицизм. Сегодня растущая очевидность того, что общество неподконтрольно, питает разочарование в науке. Вследствие этого мы становимся свидетелями яркого возрождения мистицизма⁸³. Далее Тоффлер перечисляет некоторые формы современных ненаучных представлений: астрология, дзэн, йога, спиритизм, черная магия, поиск дионисийского опыта и нелинейной коммуникации. «Нам говорят, - делает вывод автор, - что важнее «чувствовать», а не «думать», как будто между одним и другим существует противоречие. Экзистенциалистские оракулы присоединяются к католическим мистикам, юнгианским психоаналитикам и индийским гуру в превознесении мистического и эмоционального над научным и рациональным. Неудивительно, что возвращение донаучных взглядов сопровождается огромной волной ностальгии в обществе»⁸⁴.

Опубликованная десять лет спустя после «Шока будущего», «Третья волна» (в США труды вышли соответственно в 1970 и 1980 гг.) возвращается к анализу мировоззренческих вопросов: «...Всё мировоззрение промышленной цивилизации, - говорит он, - индустриальная реальность – сегодня претерпевает революционные изменения»⁸⁵. Э. Тоффлер считает, что никогда раньше не было такого количества людей во многих странах, образованных и умудренных опытом, но столь беспомощных интеллектуально, буквально тонущих в водовороте противоречивых, спутанных идей. Здесь Тоффлер называет нетрадиционную медицину, социобиологию, структурализм, неомарксизм и новую физику, а также «тысячи других течений и противотечений, пронизывающий защитный экран сознания...»⁸⁶. «Началась лавинная атака на фундаментальную науку. Мы видим всепожирающий огонь возрождения религиозного фундаментализма и отчаянные, безнаучные поиски того, во что можно поверить»⁸⁷.

В «Метаморфозах власти» (вышедшей в США в 1990 г.) Э. Тоффлер продолжает утверждать возрастающую роль науки, приводит многочисленные аргументы и иллюстрации для обоснования безусловной значимости знания, его преимуществ над невежеством в самых разнообразных вариантах: от легенды о богине Аматэрасу и ее символических подарках японскому императору: мече, яшмовых бусинах и зеркале, которые означали силу, богатство и знания, до пове-

⁸³ Э. Тоффлер, Шок будущего, ук. изд-е, с. 490-491.

⁸⁴ Э. Тоффлер, Третья волна, ук. изд-е, с. 491.

⁸⁵ Э. Тоффлер, Третья волна, ук. изд-е, с. 464.

⁸⁶ Э. Тоффлер, Там же, с. 465.

⁸⁷ Там же, с. 465.

ствования о метаморфозах воплощения знания в реалии постиндустриального, информационного общества.

Однако противостояние знания с религией не прекратилось и в условиях Третьей волны, хотя, как отмечает Э. Тоффлер, может показаться, что возрождение религиозной политики повсюду в мире мало что может сделать с ростом компьютеров и новой экономики, ... «ведь к середине индустриальной эры эти секулярные силы сумели подавить религию, ослабляя ее влияние на школы, на нравственность и на само государство»⁸⁸.

Но в 60-е годы 20 века «три великие религии Запада», где одержал победу индустриализм, обнаружив ослабление своей социальной, нравственной и политической власти, стали активно защищаться. Католическая церковь созвала Второй Ватиканский Собор – одно из самых значительных событий за многие века ее существования, в США возникло движение хиппи, предпринявшее атаку на культурные предпосылки индустриального общества, в том числе и его светский характер. Христианские фундаменталисты также начали мощную атаку на секуляризм. Ататюрк в Турции, Пехлеви в Иране начали построение светского общества «в котором муллы и религиозные смутьяны были вынуждены оставаться на заднем плане»⁸⁹, но секулярные режимы стали рассматриваться как продолжение колониальной экспансии Запада, а процветание эксплуатации, коррупции, безнравственность и бездеятельность со стороны правящей элиты скомпрометировали дело, и оно завершилось, по словам Э. Тоффлера, «священным безумием хомейнизма»⁹⁰. Здесь упомянут и Советский Союз, где «языки пламени исламского фундаментализма начали лизать все южные окраины Советского государства, а мусульмане-азербайджанцы и христиане-армяне начали убивать друг друга по всему Кавказу, ...начали появляться признаки оживления христианского фундаментализма»⁹¹. Сходные события происходили в Израиле, где еврейские фундаменталисты избили нерелигиозных евреев и забросали камнями их машины, в Японии оживился интерес к древним формам синтоизма, и в 1989 году вышел указ обучать школьников почитать императора как верховного жреца синтоизма.

⁸⁸ Э. Тоффлер, *Метаморфозы власти*, АСТ, М, 2002, с. 452.

⁸⁹ Там же, с. 454.

⁹⁰ Там же, с. 454.

⁹¹ Там же, с. 455.

Происходит – по мнению Э. Тоффлера – атака на идеи просвещения. « Хотя все религиозные движения, бесспорно отличаются друг от друга, а часто и приходят в столкновение друг с другом, и хотя некоторые из них – экстремистские, а другие – нет, тем не менее, все религии, будь это христианство или «Нью эйдж», иудаизм или мусульманство, едины в одном – их враждебности к секуляризму, философской основе массовой демократии»⁹². Сегодня же, считает Э. Тоффлер, наблюдается отступление секуляризма, захватывающее одну страну за другой. Религия не является врагом демократии, как утверждает Э. Тоффлер. В светском мультирелигиозном обществе, при четком разграничении государства и церкви, само многообразие верований и видов неверия способствует жизненной полноте и динамизму демократии. Во многих странах религиозные движения представляют единственную силу, противостоящую угнетению со стороны государства. Терпимость к разнообразию – это первое условие демассифицированного общества, включая сюда и терпимость к фанатику, Э.Тоффлер допускает, что универсальные религии могут быть совместимы с демократией. Даже те религии, которые настаивают на тоталитарном контроле над всеми сторонами жизни своих верующих, но не пытаются навязывать свой контроль тем, кто не принадлежит к верующим, могут быть совместимы с демократией⁹³.

Несовместимыми с демократией Э. Тоффлер считает религии и политические идеологии, которые сочетают в себе универсализм с тоталитаризмом и потому они идут против любой демократии... К сожалению, продолжает автор, некоторые из этих быстро растущих и мощных религиозных движений по всему миру обнаруживают эту убийственную комбинацию признаков. Они готовы захватить власть над всей планетой, навязать свои законы всем сторонам человеческой жизни, захватить государственную власть и уничтожить все свободы, ставшие возможными благодаря демократии. Они являются агентами Темных веков⁹⁴.

Озабоченный будущим, Э. Тоффлер пишет не только об экономических, политических, финансовых последствиях развития общества Третьей волны, но и возможных религиозных проблемах: «...что произойдет, когда какие-то из множества расцветающих сегодня религиозных культов неожиданно сумеют организовать для получе-

⁹² Э.Тоффлер, Метаморфозы власти, АСТ, М, с. 455.

⁹³ Там же, с. 456.

⁹⁴ Там же, с. 456.

ния целей? Подобное крупному религиозному осколку, под демассифицирующим воздействием Третьей волны, вероятно, возникнут армии самозванцев-священников, министров, проповедников и учителей, некоторые с дисциплинированными, возможно даже военизированными политическими приверженцами... Такие примеры дают лишь слабый мерцающий намек на религиозную политику, которая может ждать нас впереди даже в самом светском из обществ. Можно вообразить любой вид основанного на культе политического движения во главе с Аятоллой по имени Смит, Шульц или Сантини»⁹⁵.

В качестве вывода и выхода из сложившейся ситуации Э. Тоффлер предлагает не возвращаться к иррационализму и нигилизму прошлого, не принимать пассивно перемены, не разочаровываться, а выработать сильную новую стратегию. «Я называю эту стратегию социальным футуризмом», - говорит он и предлагает отказаться от «старых корней – религии, нации, семьи или профессии», которые «уже шатаются под ураганным натиском силы ускорения»⁹⁶.

Э Тоффлер предлагает огромную энергию, которая ранее направлялась на созидание всемирной рыночной системы, употребить на другие цели и получить множество цивилизационных изменений: «Возникнут новые религии. Произведения искусства достигнут невиданного уровня... Будут сделаны фантастические научные открытия... появятся совершенно новые социальные и политические институты»⁹⁷.

Весьма значителен в этом плане тезис Э.Тоффлера о необходимости позитивных изменений самого человека. «Для того, чтобы выжить, чтобы предотвратить то, что мы назвали шоком будущего, индивид должен стать более адаптируемым и знающим, чем когда-либо раньше»⁹⁸.

Бухараев В.М., Степаненко Г.Н.

Формирование пространства доверия человечества в условиях глобализма как научная проблема

Внутренние напряжения и противоречия, свойственные развитию глобальных конгломератов, – технологических, финансовых, комму-

⁹⁵ Э. Тоффлер, Третья волна, ук. изд-е, с. 628-629.

⁹⁶ Э. Тоффлер, Шок будущего, ук. изд-е, с. 48.

⁹⁷ Э. Тоффлер, Третья волна, ук. изд-е, с. 464.

⁹⁸ Э. Тоффлер, Шок будущего, ук изд-е, с 48.

никационных, информационных, культурно-языковых, – находят своё проявление в таких острых проблемах современности как отчуждение научного и технического прогресса от культурных ценностей; конфликт между техносферой общества и природной средой; явное отставание духовно-нравственного развития человека от набирающего темп технологического могущества человечества. Особую остроту и драматичность всей совокупности этих проблем придают усиливающиеся противоречия между нарождающимся глобальным сообществом и национальными структурами. Растёт международное протестное движение антиглобалистов, во многих странах становится всё более популярным националистические и праворадикальные движения, враждебно относящиеся к «инородцам» и «иноверцам». Речь идёт о различных формах ксенофобии – демонстрации ненависти к чужому (в формате психологических теорий – «другому»), которое воспринимается как непонятное, непостижимое, а потому опасное и враждебное, – по принципу национального, религиозного либо социального деления.

Одна из основных причин всплеска радикальных проявлений – это свойственная различным слоям населения, прежде всего, находящимся в положении социальных аутсайдеров, ситуация фрустрации – крушения надежд и несбыточных ожиданий – как реакция на депривацию (под которой понимают нехватку экономических и эмоциональных опор, общепринятых в качестве основ человеческого существования и экзистенциального опыта). Соответственно, «антидотом» ксенофобии призвана служить толерантность как основа сожительства культур, цивилизаций, а равно различных этносоциальных групп.

Современная гуманитарная мысль ставит вопрос о полномасштабном учёте этих общемировых тенденций в общественно-политических практиках, возлагая особые надежды на действия образовательных систем: «Стремительной технологизации общества и всего образа жизни человека необходимо противопоставить в качестве противодействия обновлённую педагогику, которая помогла бы нейтрализовать перекосы в образовании, вызванные неуёмным восторгом перед наукой и компьютером, и помогла бы дополнить техническое величие и прагматизм миром человеческих ценностей»⁹⁹. Предполагается, что следует в более широких масштабах и более умело приобщать подрастающие поколения к этому «миру человеческих ценностей», и в этом смысле «обновлённая педагогика» суть педагогика традицион-

⁹⁹ Нейматов Я.Н. Образование в XXI веке: тенденции и прогнозы. – М. – 2002. – С. 16.

ная, но сориентированная на решение задач гуманитаризации и гуманизации процессов обучения и воспитания.

Но достаточным ли является такой, пасторальный, подход? Ведь та же ксенофобия, выявляя себя в качестве масштабного социального феномена, располагается в регистре иррационального и рассматривается в психологии и психопатологии как болезненное состояние психики, заключающееся в боязни чуждого или ненависти к нему. Только болезнь ли это, и если даже болезнь, то какова её этиология? Болезнь, как известно, – это расстройство здоровья, нарушение т.н. правильной деятельности организма. Что «нарушается» в случае ксенофобии? Об отклонении от какой «нормы» идёт речь?

Во всяком случае, истолкование этих вопросов настоятельно требует, скажем так, расширения традиционного, располагающегося в русле классической теории познания, научно-теоретического арсенала за счёт активной мобилизации социально-психологических интерпретативных технологий, порождённых Фрейдовой революцией. Ничуть не утратила своей актуальности замечание Ж. Лакана, относящееся к рубежу 50 – 60 годов XX столетия: «Те, кто предпочитает слушать детские сказки, прикидываются глухими, когда говоришь им о врождённой склонности человека к злобе, агрессии, разрушению, а следовательно, и к жестокости»¹⁰⁰.

Очевидно, что ксенофобия – «болезнь» особая и собственно клиническими мерами её не возьмёшь. Похоже, что она встроена в самую конституцию духовно-психического обустройства человека, выступая в качестве гипертрофированного проявления человеческой субъективности. В самом деле, у человека – только один «дом», где он чувствует себя счастливым, иллюзорно возвращая себе свой же не менее иллюзорный «утраченный рай» – это бессознательное. Поэтому столь глубоким и глухим к рациональным доводам является чувство приобщённости к своим стратам и группам – этнической, расовой, социокультурной. В условиях конкуренции/конфликта культур и социально-экономических принципов и способов действий «другой» может именно что болезненно восприниматься как символ посягательства на сами основы жизненного уклада человека, принадлежащего к более уязвимым, слабым – с позиций конкурентной координации – группам и культурным формам.

¹⁰⁰ Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–60)). – М. – 2006. – С. 238.

Зададимся вопросом: какая обновлённая педагогика потребна для того, чтобы санировать проявления ксенофобии? Не пора ли всерьёз вспомнить, что целью воспитания является не только развёртывание у воспитанника проявляющихся дарований, но и сдерживание каких-либо задатков в соответствии с воспитательными целями? Эффективность воспитательных практик в значительной мере определяется тем, в какой мере те, кто причастен к воспитующей институции, представляют себе духовное обустройство воспитуемого, все его стороны и аспекты – соматическую, интеллектуальную, душевно-психическую. Между тем, отход от фрейдовского понимания личности как сложносоставной и внутренне противоречивой субстанции, произошедший под давлением христианской культуры и евроатлантической социальности в пользу «оптимистической» эго-психологии, тех версий психологии, знаком которых являются мистификации К.Юнга, – так вот, это движение науки «в бок» решительным образом блокирует возможности внятного истолкования таких «болезненных» проявлений работы психической аппаратуры, как та же ксенофобия¹⁰¹.

В связи с этим пример. В первом томе своей трилогии «Сферы», к которой вполне применимо определение философского и шире – интеллектуального бестселлера, эстетик и философ, ректор высшей школы в Карлсруэ П.Слотердаик вновь и вновь утверждает идею цельного Я, столь милую сердцам психологов и педагогов, продолжающих дело Криса, Хартмана и Лёвенштейна, которые парализовали психоанализ, причём не только посредством редукционистского истолкования Фрейда. Эта «тройка» основоположников и их последователи, как резонно замечает один из отечественных психологов, «как будто сами настолько хотели адаптироваться в американской культуре, забыть Европу вместе с Фрейдом, как бы устранить травматичные воспоминания, что психоанализ и был вытеснен и замещён эго-психологией»¹⁰².

Конечно, дело не только в эго-психологии и а-ля юнгианской ревизии Фрейда, обслуживающих финансовую империю американской психиатрии. Цельность Я, непротиворечивая субъективность – это тот рубеж, который христианское вероучение и прямо или косвенно причастные ему мыслители уступить никак не могут, поелику здесь

¹⁰¹ См.: Бухараев В.М. Идеи Ж.Лакана в контексте современных воспитательных практик // Мониторинг качества воспитания... Казань, Йошкар-Ола. – 2005. – С. 46–50.

¹⁰² См.: Мазин В.А. Введение в Лакана. – М. – 2004. – С. 195.

пролегает последняя линия обороны идеи бессмертия души, в таком качестве по определению цельной и неделимой. Поэтому П.Слотердаик знает что делает, пытаясь поставить под сомнение выдающееся научное открытие Ж.Лакана о «стадии зеркала, формирующего функцию Я». Разумеется, противопоставляя отвечающей всем критериям валидности концепции Ж.Лакана просветительскую риторику евангелистского извода: «Познать или не познать самого себя – вот в чём вопрос, – пишет немецкий философ-романтик в разделе, озаглавленном “Где начинает ошибаться Лакан”. – И тем хуже тому, кто оказался не в силах оставить область воображаемых фантомов, и тем более реальную любовь, и двинуться навстречу достоверной картине своей собственной способности быть целостным»¹⁰³. Вот такой выдут просветительский «пузырь»...

Сам Ж.Лакан как-то сказал, что «порой важнее бывает поставленную проблему не затушёвывать, нежели её решать»¹⁰⁴. Похоже, в ситуации с ксенофобией и социальная теория, и педагогика находятся сейчас как раз в таком положении. К этой проблеме в полной мере применимо рассуждение французского психоаналитика, относящееся к середине 60-х годов минувшего уже века, когда он благодаря усилиям другого новатора – историка Ф.Броделя возобновил свои семинары в Практической школе высших исследований в Париже: «В современной истории остаётся нечто такое, что для всех критических оценок лежит, по прежнему, за семью печатями. Я имею в виду породившую чудовищное, и оставшееся, якобы, в прошлом, явление холокоста драму – драму нацизма.

Никакая основанная на гегельяно-марксистских предпосылках историческая концепция не может, на мой взгляд, дать вулканическому этому выбросу объяснение. И это доказывает, что жертвоприношение тёмным богам остаётся чем-то таким, чьему чудовищному обаянию редкий субъект способен, и в наши дни, не поддаться.

Невежество, безразличие, желание отвести взгляд – вот что накидывает на это явление покров тайны. Для тех, однако, кто готов взглянуть на него без страха – а таких, способных противостоять притягательной силе жертвоприношения самого по себе, не так много? – факт жертвоприношения означает лишь то, что в объекте наших желаний мы ищем свидетельство – свидетельство того, что присутству-

¹⁰³ См.: Слотердаик П. Сферы. Микросферология. Т. I. Пузыри. – С.-Пб. – 2005. – С. 552.

¹⁰⁴ Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары. Книга V (1957/1958). – М. – 2002. – С. 491.

ет в нём желание Другого – того Другого, что именую я здесь тёмным Богом.

Вот в чём состоит вечный смысл жертвоприношения – жертвоприношения, противиться которому может разве лишь человек, одушевлённый той столь нелёгкой для поддержания верой, которую один лишь Спиноза сумел, пожалуй, в понятии *Amor intellectualis Dei*, подобающим образом сформулировать»¹⁰⁵.

Однако кому дано достичь высот нравственного идеала Спинозы? Но у этики безграничной ответственности просматривается реальная праксеологическая эквиваленция – диалог, речь, выстраивание широкого коммуникативного дискурса, во всех смыслах этих понятий: «Поскольку нет способа измерить степень моей ответственности за другого человека, он или она бесконечно от меня далеки, как Бог иудеев. Единственный способ поддержания отношений с этим человеком – речь», ибо «отсутствие коммуникации рано или поздно будет иметь ужасные последствия. Выбор до омерзения прост: говорить или убивать»¹⁰⁶. Надо говорить. И надо с научных и философских позиций осмысливать условия этого речеговорения и его возможные регистры.

Дринова Е.М.

Конфессиональная геополитика и особенности протекания этнических процессов.

Этнические процессы в современном мире носят сложный и весьма противоречивый характер. Для них характерны процессы консолидации и ассимиляции. Известно, что объединение в группы выступает характерной чертой человеческого поведения. Объединение характерно и для этносов. В своем стремлении к объединению этнос зачастую использует как демократические, так и агрессивные формы. Когда происходит слияние нескольких самостоятельных, но родственных по языку и культуре народов в единый новый, более крупный этнос, происходит процесс образования народности. А в результате консолидации близких по языку и культуре народностей происходит формирование наций. Возможен случай, когда происходит процесс растворения ранее самостоятельного этноса или какой-то его части в

¹⁰⁵ См.: Лакан Ж. Четыре основных понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964). – М. – 2004. – С. 291.

¹⁰⁶ См.: Харт К. Постмодернизм. М. – 2006. – С.154.

среде другого, обычно более крупного народа, тогда мы говорим об этнической ассимиляции.

Следует различать естественную и насильственную ассимиляцию. Насильственная ассимиляция возможна в результате конфессиональной экспансии. В прошлом конфессиональная экспансия зачастую была основным фактором в борьбе за монополию жизненного пространства той или иной цивилизации. Границы этноконфессионального пространства государства постоянно расширялись за счет территорий, где фундаментально обосновывались идеи монотеистических религий. В современном мире одним из проявлений конфессиональной экспансии стали этноконфессиональные конфликты. Мы полагаем, что этноконфессиональные противоречия имманентно присущи развивающимся социальным системам, а их актуализация в форме конфликта может играть как негативную, так и позитивную роль в общественном развитии.

Известно, что в истории всех обществ этнические и религиозные ценности образуют интегративное единство, которое закрепляет этноконфессиональную дифференциацию социума, в свою очередь эта дифференциация выступает достаточным условием возникновения этноконфессиональных конфликтов. Но необходимым условием, актуализирующим потенциальное противоречие, является соответствующее содержание религиозных ценностей, наложенных на этническую основу. В то же время форма и время протекания этноконфессиональных и межэтнических конфликтов коррелируют с экономическим и политическим пространством региона.

Этноконфессиональные конфликты имеют одинаковую структуру. На первом структурном уровне происходит формирование установки на форму поведения в конфликте. Стороны разрабатывают стратегию и тактику проведения в конфликте.

На втором уровне происходит переход конфликта из латентной в активную форму. На этом этапе стороны осознают сложившуюся ситуацию как конфликтную и начинают действия по ее разрешению. Данная стадия является оптимальной для поиска вариантов разрешения конфликта. Но, как показывает практика, конфликт быстро переходит на следующий уровень. На третьем уровне конфликт принимает открытые формы. Эта стадия характеризуется эскалацией конфликта, появляются новые стимулы для дальнейших действий. В процессе эскалации проявляются следующие социально-психологические закономерности: с одной стороны происходит

уменьшение объема коммуникации между субъектами конфликта, а с другой стороны наблюдается увеличение объема дезинформации. Происходит искажение восприятия информации; формируется установка на враждебность и подозрительность. Появляется образа «коварного врага» и начинаются процессы по его дегуманизации. Четвертый структурный уровень предполагает различные формы разрешения конфликта; к ним обычно относят затухание, устранение или перерастание в другой конфликт. На последнем этапе конфликт с помощью различных технологий снимается, но, к сожалению, как показывает практика, практически не разрешается. В качестве примера можно привести арабо-израильский, индо-пакистанский, ирландский конфликты.

Этноконфессиональные конфликты стали одной из серьезных проблем современности. Поэтому мы считаем, что необходимо развитие особой отрасли знания - конфессиональной геополитики - с целью поиска путей предотвращения и ликвидации этноконфессиональных конфликтов. Конфессиональная геополитика - это новое научное течение, которое имеет теоретическую и практическую направленность. Конфессиональная геополитика является частью политической деятельности государства, которая связана с расширением его пространственных характеристик посредством оптимизации конфессиональной свободы. Попытки стереть или каким-то образом изменить границы этноконфессионального пространства государства приводят к конфликтам и терроризму.

В рамках конфессиональной геополитики утверждаются следующие позиции- принципы. Государства, не обладающие достаточными возможностями для удержания однородно окрашенной конфессиональной территории, не могут удерживать контроль над конфессиональным пространством, в силу чего они теряют свои позиции, как на государственном, так и цивилизационном уровнях. Потеря этноконфессионального пространства одним субъектом всегда означает его приобретение другим. Устойчивость и безопасность этноконфессионального пространства достигается некоторым оптимумом подконтрольного пространства. Иными словами, чем шире пространство, тем труднее оно поддается управлению со стороны субъекта.

В рамках конфессиональной геополитики разрабатываются теоретические модели по предотвращению и ликвидации этноконфессиональных конфликтов. Но, прежде чем воздействовать на конфликт, необходимо определить его мотивационное поле. Можно вы-

делить следующие конфликтообразующие мотивы.

Приобретение статуса. В полиэтническом многоконфессиональном государстве существуют этноконфессиональные группы, которые устанавливают свою тождественность на основе религии. Если эти группы не имеют правового статуса, то рано или поздно у них появится мотив приобрести данный статус.

Стремление к власти. Потребность во власти - классическая мотивационная потребность любой этнической группы или этноса. Побочными мотивами становятся вопросы распределения земли, полезных ископаемых.

Требования равных прав. Оно является базовой мотивацией для большинства этноконфессиональных групп. Инициатором конфликта может выступать как этническое большинство, так и этническое меньшинство, которое чувствует, что его притесняют.

В этой статье мы предлагаем модель по предотвращению и разрешению этноконфессиональных конфликтов. Полагаем, что воздействие на субъектов конфликта должно осуществляться одновременно на макро- и микроуровнях. Макроуровень предполагает действия на уровне государства. На микроуровне воздействие оказывается либо на небольшую этническую группу, задействованную в конфликте, либо на отдельно взятого человека.

В основу концепции разрешения этноконфессиональных конфликтов легли следующие положения.

В процессах антропо- и этногенеза происходит формирование конфессиональных и этнических доминант. Конфессиональная доминанта это доминирующая система ценностей, присущих данному народу в определенный период исторического времени. Важной чертой доминанты выступает инерция. Если доминанта однажды появилась, то она будет удерживаться в памяти. Доминанта направляет организм к намеченной цели, в результате происходит формирование установок на определенную модель поведения. Доминанты амбивалентны по своей сути, они несут в себе мощные как созидательные, так и разрушительные заряды. Деструктивные составляющие доминант длительное время могут находиться в состоянии потенции. Их манифестация, как правило, происходит в процессе социогенеза или в процессе конфессионально окрашенного партогенеза.

Этнические доминанты человечества появились позднее, в силу чего воздействие на этнические доминанты посредством техник психосинтеза проходит более успешно, чем воздействие на более древ-

ние пласты бессознательного, связанные с сакральными представлениями.

В начальной стадии этноконфессионального конфликта, под воздействием мотивационных факторов, сознательно муссируемых в обществе, происходит вытеснение в сферу бессознательного позитивных компонентов этнических и конфессиональных доминант. Поэтому предлагаем одновременное использование двух методик при разрешении этноконфессиональных конфликтов.

В рамках первой методики акцентуация делается на проведение переговорного процесса, что предполагает реализацию трех этапов. Первый этап связан с поиском проблемы, которая требует своего разрешения. Второй этап переговорного процесса направлен на обсуждение и аргументацию различных вариантов разрешения конфликта. Третий, заключительный этап переговорного процесса предполагает разработку соглашений и договоров.

Таким образом, первая модель разрешения этноконфессиональных конфликтов предстает перед нами не просто как рациональная модель разрешения конфликта, а как модель, обращенная к сфере этнического сознания. Как показывает многолетняя практика, использование данной модели в одностороннем порядке не дает желаемых результатов.

Вторая методика основывается на проведении техниках психосинтеза. В основе психосинтеза находится сознательное использование механизмов самоидентификации или дисидентификации. На первом этапе работы с этноконфессиональной группой необходимо провести осознание и распознавание всех тех психических структур, которые осознаются субъектом, а так же всех тех, которые скрытаны в низшем бессознательном и не являются осознанными для человека. Второй этап связан с трансформацией и принятием всех психических структур, которые нежелательны для субъекта в силу того, что обладают пугающим и разрушительным потенциалом. Следующий этап заключается в координации и трансформации психодинамической структуры личности. На этом этапе происходит синтез противоречивых психодинамических структур, которые группируются вокруг объединяющего центра. Одновременно происходит разработка модели внутренней программы, к созданию которой субъекту необходимо стремиться.

Психосинтез дает возможность изменять психологические паттерны и тем самым позитивно воздействовать на настоящее, как лич-

ности, так и этнической группы. Это в конечном счете должно привести к разрешению этноконфессионального конфликта.

Фазлиев А. М.

Ислам и исламо-христианские отношения в поликонфессиональном регионе

В России проживает более 100 этносов и народностей. Всех их, помимо общности территорий, государства, экономических, социальных интересов объединяет и наличие общих черт происхождения, языка и культуры. Много общего и в религиозных учениях и ценностях, приверженцами которых они являются. Нравственные постулаты религиозного мировоззрения – любовь и терпимое отношение к ближнему, благотворительность и почитание старших, взаимопомощь и трудолюбие, – благотворно влияют на сознание людей, содействуют укреплению единства общества.

Сегодня в средствах массовой информации все более настойчиво обсуждается проблема формирования общенациональной идеи, способной объединить граждан России, стать цементирующей духовной основой обновления общества. При этом выдвигается немало различных предложений и вариантов ее концептуального оформления, которые порой являют собой переложение известных архаичных идей прошлого. Нет сомнения в том, что национальная идея должна базироваться на учете неповторимости многовековой истории России, исторического опыта мирного сосуществования народов и религий, в основе которого – традиции взаимопонимания и уважения, культуры межнационального общения.

В этой связи несомненный интерес представляет анализ культурно-исторической эволюции мусульманства в Волжско-Уральском регионе России, имеющий многоаспектный характер. Ислам и христианство примерно в одно и то же время стали продвигаться на север, первый – через Кавказ и среднеазиатские города-государства, второе – через Северное Причерноморье, к Днепру. Местом исторически обусловленной встречи этих культурных сообществ явился Татарстан – уникальный регион соединения двух цивилизаций: тюрко-ислама и славяно-христианства. Проникновение ислама в эти края освещено археологическими свидетельствами и историческими фактами. По утверждению многих ученых, ислам появился на современной терри-

тории России (на северном Кавказе) через «Дербентский коридор» 1400 лет назад, а в Поволжье (в Волжской Булгарии) ислам добровольно был принят и стал официальной религией с 922 года, когда с целью укоренения ислама на этой территории прибыло посольство багдадского халифа во главе с Ибн Фадланом. Известно, что первые христиане-армяне были еще в Волжской Булгарии, а в столице Золотоордынского государства городе Сарае стояли православные храмы. После завоевания Казанского ханства в 1552 году начинается интенсивное распространение православия на территории нынешнего Татарстана.

Первые два столетия деятельности царизма в отношении иной религии и ее носителей характеризуются насильственной христианизацией и миссионерством. Лишь при Екатерине II, по примеру Петра Великого продолжавшей (хоть и очень противоречиво) дело европейзации страны, ислам был легитимирован, получил статус официальной и, так сказать, «терпимой» религии. В этой ситуации ислам сыграл охранительно-консервирующую роль в социокультурной жизни татаро-мусульманского общества. Кроме того, вопреки политике царизма исламо-православные отношения, складывающиеся на уровне непосредственного взаимодействия народов, обретали черты толерантности и добрососедства.

Структура межконфессиональной ситуации может быть представлена в двух аспектах: «по вертикали» – между руководящими, управленческими центрами конфессий, на уровне клира разных церквей, «по горизонтали» – на уровне мирян, прихожан. Общекультурные, духовные и идейно-политические факторы воздействуют на формирование межконфессионального согласия: а) исторические традиции (были конфликты и их «смягчение», есть наследие противоречивой политики царизма, тоталитаризма и т.д.); б) сам характер религиозных верований (например, деструктивно-тоталитарные секты «непримиримы» в отношении других религий); в) государственная политика в религиозном вопросе; г) качественный состав священнослужителей, в частности, где и в каком мазхабе подготовлены имамы и т.д. Все эти факторы могут работать «pro» и «contra».

История региона знает немало драматических страниц взаимоотношений православия и ислама. Но народы из исторических испытаний вынесли самое драгоценное – уважение культуры друг друга и осознанную необходимость жить дружно, что подтвердили, и крутые повороты истории XIX-начала XX вв. В это время православие, в от-

личие от ислама, существовало как государственная религия. Дискриминация в отношении ислама, хотя и более мягких, ненасильственных формах, вынуждала мусульман адаптироваться к этим условиям, приспособливаться к ним. В то же время в мусульманской умме Поволжья возникают тенденции обновления, складываются реформаторские силы, проявившие себя в движениях модернизаторства и джадидизма.

В советский период взаимоотношения государства и религии складывались под воздействием политики тоталитарного советско-партийного режима, в зависимости от момента его эволюции. В условиях сталинизма преследование конфессий и их служителей достигало своих «пиковых значений». Только в результате прямых репрессий по отношению к мусульманским деятелям, которые проводило большевистское руководство тысячи религиозных деятелей были приговорены к различным срокам заключения, а многие – физически уничтожены. Закрытие мусульманских профессиональных учебных заведений привело к разрыву теологической традиции и принижению религии до уровня обрядово-культовой практики и бытового ислама. Некоторые послабления в области антирелигиозной политики периода Великой Отечественной войны и послевоенных лет не меняли существа атеистического советского государства. В конце 1950-х годов наступательный атеизм возобновился с новой силой, и, по сути, продолжался вплоть до перестроечных времен. К 1980-м годам в республике действовало лишь 18 мечетей и 15 православных храмов.

Успехи возрождения и развития религии оказались наиболее заметными в системе общественно-экономических перемен. За десятилетие только в Татарстане появилось более тысячи религиозных общин, главным образом мусульманских и православных, а также новых и нетрадиционных. На 1 апреля 2007 г. в республике прошли регистрацию и перерегистрацию 1348 религиозных организаций. В их числе: мусульманские, организации Русской православной церкви Московского Патриархата, Истинно-православной церкви, Русской православной автономной церкви, старообрядческие организации (Русская православная старообрядческая церковь, беспоповцы (разных толков)), общины Римско-католической церкви, несколько иудейских организаций, община евангелическо-лютеранской церкви, общины евангельских христиан-баптистов, евангельских христиан, общины христиан веры евангельской-пятидесятников, харизматической церкви, организаций адвентистов седьмого дня, общины ново-

апостольской церкви, организации Свидетелей Иеговы, общины Церкви последнего завета, общины вайшнавов (Сознание Кришны), община бахаи, община ахмадийя и др. Многие сделано в передаче, реставрации культовых зданий, возводится много новых культовых сооружений для удовлетворения потребностей верующих. Культовые здания переданы не только мусульманам и православным, но и католикам, лютеранам, иудеям. Символом духовного возрождения и дружественных отношений между исламом и православием стали возведение мечети «Кул Шариф» и реставрация Благовещенского собора в Казанском Кремле. Соблюдение баланса интересов двух крупных конфессий и равенства всех религий перед законом стало основой межконфессионального согласия в республике. Это является важной составной частью религиозной политики Татарстана, проводимой в целях поддержания мира и согласия в обществе.

Среди различных проблем религиозного возрождения, протекающих не всегда гладко и волнующих не только государство, но и общество, центральной является создание системы профессионального религиозного образования. Сейчас для подготовки кадров в местных условиях имеются различные учебные заведения разного уровня. В 1998 г. в Казани был создан Российский исламский университет (РИУ), призванный подготовить высококвалифицированных специалистов в области религии и конкретных светских специальностей. Казань по праву имеет все основания вернуть былую славу духовного центра мусульман России. В 1997 году в Казани было открыто епархиальное Духовное училище, в 1998 г. преобразованное в Духовную семинарию. В планах епархии дальнейшее реорганизация семинарии в академию. Примечательно, что в 2002 г. состоялся первый выпуск, как в Российском исламском университете, так и в Духовной семинарии.

На фоне многочисленной и сильной православной церкви, ее исторического прошлого как господствующей государственной религии, проблема поддержания светского характера российского государства становится весьма важной и принципиальной, в том числе с точки зрения сохранения паритета, равенства религий, в особенности, для мусульманской уммы. И законодательство, в том числе республиканское, предоставляет для их осуществления правовые возможности для строгого соблюдения принципа отделения религии от государства. Именно принципы федерализма позволяют учитывать осо-

бенности действия этноконфессиональных факторов развития общественной и государственной жизни.

Обсуждение путей и методов реализации социально-духовного и миротворческого потенциала ислама и христианства продолжается. Оно протекает на двух уровнях как среди религиозных, научных и государственных деятелей так и в среде рядовых верующих. Казань постепенно превращается в общероссийский центр такого диалога. Традиционными стали встречи, круглые столы, высокие межрелигиозные форумы.

В исламе, как в обществе в целом, с постперестроечной всеобщей свободой появились ряд негативных проявлений, такие как внутренняя борьба за власть, стремление к национальной обособленности. Но внутренние конфликты в среде мусульманского духовенства носят в большей степени личностно-эмоциональный характер и мало затрагивают основную среду верующих.

Целью исламского возрождения не является стремление создать исламское государство: в татарском обществе нет исторической основы, социальной почвы и условий для создания теократического государства, проявляя лояльность к властям, мусульманское духовенство не имеет тенденцию к присвоению политических и государственных функций.

В непростых условиях последних лет жители Татарстана сумели сохранить межнациональный и межконфессиональный мир. Преемственность тысячелетних традиций сосуществования представителей ислама и православия сохраняется и продолжается.

Уланов В. П.

Глобальные вызовы и перспективы общества и религии

Глобальные вызовы человечеству многочисленны, один из основных – будущий техноресурсный голод, следствием которого может стать разрушение техногенной цивилизации. Что требуется от науки, чтобы воспрепятствовать угрозе? Ответ достаточно очевиден: выйти на технологии, способные предоставить человеку доступ к любой части любого объекта, либо, как минимум, перевести техносферу на био-нано-технологии и вывести человечество в Большой Космос. Для реализации этих проектов необходимы новые открытия в устройстве универсума, в первую очередь в области биологии и физики, с разрешением проблемы дальних и быстрых перемещений в простран-

стве (космос един и это возможно). Достаточно ли этого? Как будто, да. Но остается нечто беспокоящее – аномальные и паранормальные явления. Они не укладываются в стандарт научных представлений, выявляют факт существенной неполноты науки и это вызывает сомнение в возможности науки решить указанные проблемы. Другими словами, чтобы «положить космос к своим ногам», превзойти природу в микроскопическом конструировании, заодно решить психофизическую проблему, физическую науку необходимо расширить за уже известные пределы и за пределы физики. В случае успеха в этих начинаниях, наука с неизбежностью вступит в пределы исследований теологии. Изменится ли при этом религия, её роль и место в обществе? Изменится. Успехи в науке на выше обозначенном пути с неизбежностью выявят синтетическую картину физического и метафизического мира и система религиозных представлений (отчасти, религиозная этика) станет в значительной степени анахронизмом. Что заставляет так думать? Существенная доля мифологичности современной религии, придуманности её картины мира. В определенном смысле это напоминает культ «Карго», который появился в середине XX века у некоторых племен Океании при контакте с представителями Цивилизации (если расчистить площадки, установить вертикально шесты и молиться в консервные банки, прилетят самолеты и выгрузят для аборигенов много необходимых вещей). В случае успеха науки, вместо гипотетико-религиозного потустороннего мира, господствующего над физическим миром, будет выявлен и станет доступным человеку мир метафизический, что с неизбежностью изменит и самого человека и весь образ его существования. Какое место обретет человек в новом для него мире? Думается, что «соответствующее» место (метафизическая реальность не пуста). Религия с её представлениями и культами в развитой части общества исчезнет, будет заменена реальной, научно обоснованной (сдвоенной) картиной системы физического и метафизического мира и системой расширенных отношений в новой среде, с новой средой. Но исчезнет ли религия повсеместно, как будет исчезать? Эти вопросы требуют конкретного рассмотрения.

Когда начнется религиозная «ломка»? Скорее всего, с середины XXI века, с одной стороны с момента планетарного ресурсного, экологического и, следовательно, экономического, социального, политического и военного кризиса, с другой стороны с момента узловых открытий в науке. В каком мире будет жить человек? В мире, достаточ-

но отличающемся от сегодняшнего мира, но не в принципиальном.

К середине XXI века Человечество вырастит себя до, примерно, 18 млрд. человек и существенно расширит ассортимент своих материальных интересов, что заставит производящую сферу работать в основном на «прокорм» и удовлетворение потребностей огромного числа людей. Этот процесс будет связан с изъятием из природной среды и сбросом в неё огромных количеств вещества и энергии (в 10^3 раз больше био-природных потоков вещества и энергии). Ясно, что это приведет к дефициту энергоресурсов, многих других природных ресурсов, к дефициту технических ресурсов, к запустению городов (основных потребителей ресурсов всех видов) и оттоку населения в сельскую местность, к более простому варианту существования. К этому моменту техногенное давление на природную среду приведет к существенной разбалансировке биосферы и климата на планете (в том числе из-за потепления атмосферы, опустынивания территорий и других факторов), потребует защиты мировой «деревни» от природных и погодных катаклизмов. Человечество (в первую очередь в развитых странах) вынуждено будет перевести сельское хозяйство на «полупарниковый» (раздвижная крыша парника) вариант функционирования и перейти к культивированию высокопродуктивных растений и животных на базе успехов в генной инженерии и биотехнологиях. Кроме того, посредством комплексов электромагнитного воздействия на воздушную среду («подобные» установки военного назначения уже расположены США на Аляске и в Гренландии), развитые страны будут активно «локально» влиять на потоки воздушных масс с целью нормализации погоды, устранения стихийных природных явлений. В развитых странах, при высокоразвитой и одновременно дефицитной искусственной среде, общество разделится на упрощенных работников («деревню») и экспертов (экспертные «оазисы» типа «Кремниевой долины» в США). В итоге Сообщество обретёт экзотический вид: на фоне огромной традиционной сельскохозяйственной периферии слаборазвитых стран и сельскохозяйственной периферии развитых стран, центрами развитой жизни будут, объединенные в систему, экспертные «оазисы», сопутствующие им деятельные «оазисы» и сравнительно небольшое число оставшихся мегаполисов. Это и будет кусочно-мозаичная «Ноосфера». К середине XXI века успехи в нанотехнологиях позволят ввести в «оазисах» и мегаполисах новый тип денег (устанавливаемые деньги) и их общества, в

условиях государственного нормирования ресурсов и деятельности, фактически войдут в состояние устанавливаемой собственности и режим «Управляемого общества» (Уланов В.П., 2003-2005), своего рода рафинированного капитализма. Общая ситуация в мире, Сообществе будет весьма натянутой и нестабильной из-за борьбы за «дефициты». На этом фоне общей разбалансировки и усилий сохранения организованной жизни, выше обозначенные успехи в науке и инженерии откроют человечеству канал к радикально новым формам существования (Большой Космос, метафизическая реальность), благодаря которому развитое человечество постепенно, ближе к концу XXI века начнет распространяться по Физической и Метафизической Вселенной.

Что будет с религией? В развитом обществе в «оазисах» она, скорее всего, исчезнет, в остальной слаборазвитой периферии религия существенно изменится.

В чем суть религии? С одной стороны религия – это стремление, в некоторых случаях безотчетное, понять бога, приблизиться к богу, самому отчасти стать богом. С другой стороны – это стремление, благодаря богу, и уже и самому как представителю бога, обеспечить себе посюсторонние блага. Эта деятельность находит приверженцев и в итоге формируется религиозная организация, отдельно с деятельностью для избранных и отдельно для последователей. В любом случае религиозные институты являются институтами власти над людьми, в частности с такими аспектами властвования, которые мало отличаются от властвования светских управляющих структур. Возможно, что у некоторых людей в основе религиозного феномена находится любовь к богу, но у большей части истинно верующих – уверенность в наличии Творца и стремление к Творцу как лучшему, что может в принципе быть. Как дан и каков у человека образ божественности? Считается, что животные не могут иметь образ бога, у них животная душа и сознание, и только человек способен думать о боге, быть связанным с богом благодаря образам бога. С точки зрения научной, в ходе контакта со средой, развитое животное способно иметь на уровне воспоминания абстрактный образ объекта (например, дерева как такового). Это происходит автоматически для образов любых объектов, вследствие чего у животных формируется внутренний образный мир из абстрактных образов, который существует параллельно с ярким образом прямого видения мира и конкретными бледными образами воспоминаний. Абстрактный образ, поскольку он имеет

статус близкий к статусу воспоминаний, по ситуации может быть «высказан» животным в форме звукового или визуального сигнала. Этот образ-сигнал, из-за того, что высказан, находит место в сознании как прямой образ и, следовательно, внутренний (абстрактный) образ оказывается связанным с образом-сигналом, вследствие чего образ-сигнал обретает значение внутреннего (абстрактного) образа, который активируется сразу же, когда в сознание попадает образ-сигнал. Опирируя образами-сигналами, но, не создавая сознательно и не модифицируя абстрактные образы, животные создают в сознании внутреннюю (абстрактную) образную текущую смысловую картину. Эксперименты с обезьянами, составляющими визуальные речевые предложения определённого смысла, подтверждают это. Может ли такой абстрактный образ быть у животных предельным? Не может, ибо предельный (абстрактный) образ, создаётся не автоматически, а усилиями сознания и только человеком (животным предельные (абстрактные) образы не нужны). Только человек имеет вынесенные на уровень волевого сознания (подсознательные) механизмы формирования абстрактных образов, вследствие чего человек может формировать предельные (абстрактные) образы. То, что у людей предельные (общественно-значимые) образы сформировались не сразу (изначально был анимизм, язычество), подтверждает сказанное. Идея «предельного бога» и исторически, и в ходе индивидуального существования «открывается» человеку со временем, по мере «совершенствования» содержания сознания в ходе развития представлений о мире. Зачем человеку предельные образы? Они – «побочное» явление механизмов составления искусственных образов на уровне сознания. У человека, как и у животных, искусственные образы создаются в первую очередь на уровне подсознания в рамках врожденной матрицы индивидуально-видового поведения в среде, в соответствии со средой. На уровне сознания животное принимает или отвергает образ, созданный (по матрице) на уровне подсознания, но не изменяет его, ибо изменённый образ уже не будет соответствовать реальности, так как реальности соответствует образ созданный животным именно на уровне подсознания. Сходно у человека: подсознание стремится построить нормальный образ, но сознание способно его изменить. Человек на уровне сознания способен модифицировать образ по своему волевому усмотрению (это предполагает его матрица индивидуально-видового поведения). Модифицированный образ сразу же включается в состав образов, которыми человек может многократно манипулиро-

вать на уровне подсознания и сознания. Подсознание стремится найти нормальное решение при использовании модифицированного образа, выдает «приемлемые» решения, сознание же все время озадачивает подсознание своей активностью, модификацией имеющихся образов. Именно эта модифицирующая (творящая) способность человека на уровне сознания лежит в основе создания образов искусственной среды, ответственна за формирование предельных образов (крайняя модификация естественного образа человеческим сознанием приводит к «неестественному», искусственному, предельному образу). По этой причине предельные образы (например, бесконечности, божественности) не во всем соответствуют действительности, вследствие чего предельные образы являются основой «мифологических», надуманных представлений человека о мире. Это означает, что «предельный бог» человека, его уверенность в наличии Творца отчасти есть миф, придуман сознанием и подсознанием человека. Выбраться из собственного мифотворчества человеку не просто, представления о боге становятся неоднозначными.

Как же изменится религия на периферии общества в середине XXI века? В наиболее отдаленных от цивилизации местах останется в прежнем виде. В целом же, пытаясь сохранить себя, религиозные организации постараются не отставать в своих культовых действиях от достижений науки, которая начнет овладевать аномальными явлениями. Различие между религиями станет существенно меньшим, но полного объединения религий не произойдет и будет уже ненужным: наука раскроет картину мира. Из-за изменения биосоциальных и деятельных типов людей и появления в обществе значительного количества людей способных к мистике и незаурядных людей мистического склада (Уланов В.П., 2006), в религиозно-общественном субстрате появится множество религиозных анклавов, возглавляемых практическими «мистиками». Религия перейдет в состояние мозаичного, неустойчивого равновесия в среде общества.

Шафигуллин В.А.

Истоки взаимной толерантности науки и религии.

Известно, что понятие «толерантность» означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений челове-

ческой индивидуальности. Толерантность – это отказ от догматизма и абсолютизации истины. В эпоху глобализации толерантность особенно важна в отношениях между наукой и религией.

Наука лишь одна из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества - моралью, религией, философией, искусством и т.д. Наука ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. Отражая мир в его объективности, наука дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира.

Религия - это вера в сверхъестественное. Она отражает стремление человека к непосредственной связи с духовным идеалом, Абсолютом. Религия – это чувственное, интуитивное постижение мира.

Наука и религия не противоположны друг другу. Они взаимодействуют между собой и с другими сферами культуры. История знает немало примеров, когда религия и наука сталкивались между собой. Но известно и то, что еще в Древнем Египте жрецы становились первооткрывателями фундаментальных законов. Сократа бог призвал жить, занимаясь философией. Современный капитализм есть, в сущности, не что иное, как эманация еврейского духа (В. Зомбарт).

З. Фрейд, выделяя сферы деятельности человеческого духа - искусство, религию, философию и науку, заявил: «Из трех сил, которые могут поспорить с наукой, только религия является серьезным врагом»¹⁰⁷. По его мнению, религия в целях своего самосохранения прибегает к запрету на мышление. Фрейд уточняет, что критикует религию западных народов (христианство). К этому убеждению можно добавить много других. Так в работе «Антихрист. Проклятие христианству» Ф. Ницше отметил, что по мере развития науки, приходит конец жрецам и богам.

Если, по мнению Фрейда, на место религии должна прийти наука, то его ученик К. Юнг считает, что религия может быть заменена только религией. Наука и религия вступили в противоречие именно потому, что религия оторвалась от жизненного опыта, а наука ведет к тому, что «мы стали богатыми в познаниях, но бедными в мудрости». Христианство себя не исчерпало. Юнг убежден в том, что «устарело вовсе не христианство, а существовавшие до сих пор его интерпретации»^{108 1}. Устанавливая общее положение личности в современном обществе, Юнг обнаруживает, что она страдает от духовного расщеп-

¹⁰⁷ Фрейд З. О мировоззрении // В кн.: Введение в психоанализ. – М., 1989. – С. 401

¹⁰⁸ Юнг К. Настоящее и будущее // В кн.: Аналитическая психология. – М., 1995. – С. 143

ления. Это состояние никак не улучшится, если одна часть упрямо тянет вправо, а другая – не менее настойчиво влево. Необходимо восстановить взаимосвязь всех частей. Сегодня также необходимо восстановить взаимосвязь всех сфер общественной жизни. Возникшие в XX веке сциентизм и антисциентизм в XXI веке должны проявить максимальную толерантность, взаимоуважение, взаимопонимание на путях решения проблем связанных с глобализацией.

В 2004 году на научной дискуссии «Обогащение форм научного знания в эпоху глобализации» С.П. Капица провел параллели каббалистической теории с современной физико-математической моделью. По его мнению, каббала (наука, изучающая законы управления нашего мира высшей силой) могла бы быть названа «новой теорией познания» адекватной реалиям XXI века. Л. П. Бучева считает, что соотношение рационального и иррационального в науке будет расширяться и, может быть, каббала знает о человеке больше, чем официальная наука.

Если каббала признается представителями науки XXI века, то необходимо по-другому посмотреть и на истоки глобализации, религии и науки, толерантного сознания.

Н. Чанда в книге «В одной связке. Как торговцы, проповедники, авантюристы и воины сформировали глобализацию», утверждает, что глобализация была всегда, ибо она и есть история человечества. Глобализация началась в результате миграции из Африки первых человеческих сообществ в поисках лучшей жизни. Существенные базовые мотивации, которые побуждали человеческие существа общаться с себе подобными – получить выгоду от обмена, распространить свои религиозные верования, разведать новые земли, расширить свои владения и свое доминирование силой оружия – все это уже сформировалось к 6000 году до н.э.

С 4000 г. до н.э. возникают шумеро-вавилонская и египетская культуры. На их фундаменте утвердились культура евреев и культура греков, заложивших основы Западного мира, основы теологии, философии и науки. Мосх Сиракузский (II в. до н.э.) в поэме «Идиллии» отметил, что Азия воспитала и вскормила Европу.

Осознанная внутренняя глубина бытия личности обретает у еврейских пророков и греческих философов непреложность, служащую мерилom во все времена. (Бытие: «И сотворил Бог человека по образу Своему». Протагор: «Человек есть мера всех вещей»). Екклесиаст посвятил свое сердце тому, «чтобы исследовать и испытать мудростью

все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем» (Книга Екклесиаста или проповедника. 1:13). Сократ «испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею»¹⁰⁹. Христианство очень многое взяло из еврейской и греческой культур. Но только если Екклесиасту и Сократу приходилось лично «испытывать и исследовать», то Иисусу власть уже дана Богом. Иисус сказал: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Евангелие от Матфея. 28:18).

По В. Зомбарту, евреи сыграли решающую роль в развитии идей «свободной торговли», «свободной конкуренции», экономического рационализма. Они являются сторонниками «индивидуалистических экономических воззрений»¹¹⁰. Сократ был индивидуалистом, быть может «величайшим поборником индивидуалистической этики всех времен»¹¹¹. По К. Попперу, убеждение, согласно которому нет ничего важнее в нашей жизни, чем другой индивидуальный человек, призыв к людям уважать друг друга и самих себя, по-видимому, обязаны своим появлением только Сократу. Греческого философа можно считать первым учителем толерантности. Поппер считает, что объединенный с альтруизмом индивидуализм стал основой нашей западной цивилизации. Это – ядро христианства. Западное христианство постоянно находилось в состоянии напряжения между послушанием и свободой, что давало возможность познания границ рациональности и формирования сознания толерантности. Постоянное политическое (государство) и духовное (церковь) напряжение дало Западу «его духовную энергию, его свободу, его склонность к неустанным поискам, способность к открытиям, глубину его опыта столь отличную от единения и сравнительного отсутствия напряжения во всех восточных империях, от Византии до Китая»¹¹².

На Западе возникает трагедия. Если раньше люди не знали лекарств, не умели лечить болезни, то титан Прометей «открыл им силу лекарств. Он научил их всему, что облегчает горести жизни и делает ее счастливее и радостнее»¹¹³. Прометей дал людям знание. Евангелисты, взяв за основу трагедию Эсхила «Прикованный Прометей», Богочеловека Иисуса показали в другой роли: «И ходил Иисус по всей

¹⁰⁹ – Платон. Диалоги. – Харьков, 1999. – С. 8

¹¹⁰ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. – М., 2004. – С. 602

¹¹¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. – М., 1992. – С. 169

¹¹² Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 88

¹¹³ Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. – Махачкала, 1986. – С. 97

Галилее,..исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях...Он исцелял их» (Евангелие от Матфея. 4:23-24). Иисус дал людям веру.

Сравним два эпизода: 1) Эсхил: «Сюда, на край земли, привели слуги Зевса скованного титана Прометея, чтобы приковать его несокрушимыми цепями к вершине скалы...Прикован, наконец, Прометей. Но это ещё не все, нужно ещё прибить его к скале, пронзив ему грудь несокрушимым острием. Прикован титан, а грудь его пронзило острие»¹¹⁴ 2) евангелисты: «Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию...повели его на распятие» (Евангелие от Матфея. 27:27-35)... «...один из воинов копьем пронзил Ему ребра» (Евангелие от Иоанна. 19:34).

Евангелисты переделали трагедию Эсхила, осовременили ее, подменив понятия: край земли – претория, слуги Зевса – воины правителя, Прометей – Иисус, приковать – распять, пронзить грудь острием – пронзить ребра копьем и т.д.

Апостол Павел в своем послании к римлянам (1:16) напоминает о благовествовании «Христово, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину». Павел утверждает, что «как Иудеи, так и Еллины, все под грехом, как написано: нет праведного ни одного» (3:9-10). Не противоречит ли Павел Иисусу, который говорил иудейским книжникам, что «не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Евангелие от Марка 2:17). Иисус «послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Евангелие от Матфея 15:24).

Иудейская религия сохранила и развила себя. Евреи приняли деятельное участие в освободительной войне Нидерландов (1566 – 1609 гг.). В середине XVII века евреи называют Амстердам своим новым Иерусалимом. В конце XX – начале XXI вв. Амстердам - столица толерантности. Серьезное изучение источников убедило Зомбарта в том, что «без рассеяния евреев по северным странам земного шара не было бы современного капитализма, не было бы и современной культуры»¹¹⁵... Америка во всех своих частях является страной евреев¹¹⁶... В еврейской же религии вообще никогда не существовало идеала бедности»¹¹⁷. Мудрецы Ветхого Завета, воззрения которых в девяно-

¹¹⁴ Там же, с. 94 - 95

¹¹⁵ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. – М., 2004. – С. 416

¹¹⁶ Там же, с. 453

¹¹⁷ Там же, с. 260

ста девяти случаях из ста были благоприятными богатству и зажиточности, повлияли и на протестантизм. Протестантские секты не знали нищенства в своей среде. Б. Франклином отчеканены слова «время – деньги». Его отец, строгий кальвинист, воспитывал его в детстве притчами Соломона. Одна из них гласит: «Видел ли ты человека проворного в своем деле? Он будет стоять перед царями, он не будет стоять перед простыми» (22:29). По количеству лауреатов Нобелевской премии лидер США – 276 («АиФ», № 45, 2003 г.). В Израиле ученых больше, чем во всех 56 странах – членах Организации Исламская конференция («АиФ», № 19, 2004). Главный раввин России Берл Лазар в еврейский Новый 5767 год от сотворения мира напомнил: «Только человеку дана свобода выбора – возможность изменять себя и то, что нас окружает, то есть, как бы участвовать со Всевышним в акте творения» («Известия», 22. 09. 2006).

Иудаизм как монотеистическая религия не противоречит научному творчеству. Греческий политеизм толерантен науке. Государство обязано опекать религиозный культ. Аристотель писал: «Сюда относятся жрецы, попечители всего имеющего отношение к святыням – охрана существующих священных зданий, восстановление приходящих в ветхость и забота обо всем остальном, что служит для поддержания религиозного культа»¹¹⁸. Китаро Нисида счел неприемлемым для японцев сциентистский подход. Наука и японская религия (политеизм) включены в единый поток движения к доконцептуальному «чистому опыту». Особенность синто как религии теантропической (teos + antropos) – отсутствие четкого разделения между богом и человеком. Боги – это как бы более могущественные люди. В синто особо подчеркивается генетическая связь между богами и людьми – люди были не сотворены богами, а рождены ими. В Японии синтез религии и науки. Папа Римский Иоанн Павел II (12.03.2000), призвал своих коллег покаяться за совершенные в далеком и недавнем прошлом проступки: преследование инакомыслия и науки, расовую нетерпимость, религиозные войны, миссионерские крещения народов «огнем и мечом», пассивное отношение к гонениям на евреев, неравноправие женщин. Мохамад Махатхир, будучи председателем сессии ОИК, в октябре 2003 года в Малайзии предложил политикам мусульманского мира согласиться с тем, что они неправильно интерпретировали Коран, запрещая науку.

¹¹⁸ Аристотель. Политика // Сочинения: в 4-х т. Т. 4. – М., 1984. – С. 629

Аристотель считал, что каждому государственному строю, с целью его самосохранения, должно соответствовать общее воспитание молодежи. Он выделяет «разногласие по поводу практики воспитания: не все согласны в том, чему должны учиться молодые люди и в целях развития в них добродетели, и ради достижения наилучшей жизни; не выяснена также и цель воспитания – развитие ли умственных способностей или нравственных качеств...»¹¹⁹.

Группа академиков РАН (среди них лауреаты Нобелевской премии Ж. Алферов, В. Гинзбург) высказала обеспокоенность клерикализацией российского общества (внесение специальности «теология» в перечень научных специальностей ВАК; введение во всех школах России обязательного предмета – «Основы православной культуры»). Для 10 – 11 классов средней школы они предлагают учебник «Религии мира», написанный сотрудниками Института истории РАН, в котором много сведений, которые следует знать каждому человеку, считающему себя культурным («Новая газета», № 55, 2007). Толерантность между наукой и религией в России актуальна как никогда. Все сферы культуры должны сотрудничать, проявлять взаимоуважение, взаимопонимание для консолидации общества в эпоху глобализации.

Каракулов О.

Религия и армия. Ценностные ориентиры

В условиях "размытости" социальных и культурных ценностей российского общества, нормативно-правовой неурегулированности социальной жизни значительная часть населения обращает свой взор к наиболее влиятельным социальным институтам российского общества — армии и церкви, пользующихся устойчивым общественным доверием¹²⁰.

Если мы принимаем это утверждение, то обязаны выяснить - а что лежит в основе этого?

Религия – набожность, святыня, воссоединение... вера в священное и основанный на ней способ общественной и личной жизни.

Религиозное сознание ценностно и эмоционально насыщено, чувственно наглядно, символично, диалогично. Религиозная деятель-

¹¹⁹ Аристотель. Политика // Сочинения: в 4-х т. Т. 4. – М., 1984. – С. 586

¹²⁰ В.И. Веремчук. К вопросу о взаимодействии военной службы и религии. //Социс, 2003, № 12, С.84.

ность пропагандистски активна. Религиозные отношения, помимо сакрального мира, наполнены и профанным при ежедневном обращении к религиозной морали.

Неудивительно, что функции религии дают ценностные мировоззренческие ориентиры; освящают определенные установления, порядки, критерии, утверждая их безусловную легитимность; регулируют формы поведения и общения, организуют социальное пространство и время; способствуют сохранению и, в определенной степени, развитию культуры¹²¹.

«Ибо самое латинское слово «религия», - утверждает Е.Н. Трубецкой, - как мы видели, означает связывание. Религия есть то, что связывает людей воедино. Когда она перестает их связывать, они друг другу — либо враги и соперники, либо случайные союзники в целях ограбления и эксплуатации других людей. Когда отсутствует религиозная связь между людьми, их взаимоотношения определяются ничем не сдержанным биологическим принципом борьбы за существование»¹²². Это — еще один аргумент за «связывание» армии и религии.

Функции религии четко определены. Говоря же о функциях армии, мы можем утверждать то, что проработка их не завершена, требует уточнений.

Ю. Мамонтов выделяет несколько функций армии, дополняя, что это не полный перечень: внутренние - внешние; основные - неосновные; постоянные - временные; главные - неглавные; решаемые вооруженным путем - решаемые без применения оружия¹²³.

Автор поднимает проблему о решении военных и «невоенных» задач: совместно с государственными органами участие в экономической, социальной, политической и духовной жизнедеятельности людей¹²⁴.

Мы убеждены в том, что перечень функций армии необходимо дополнить дихотомией - «военные - невоенные» функции.

¹²¹ См. Краткий философский словарь/А.П.Алексеев, Г.Г. Васильев [и др.]; под ред. А.П. Алексеева.-2-е изд., перераб. И доп. — М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. С.323.

¹²² Цит. по Отечественная философская мысль о войне, армии, воинском долге: хрестоматийный сборник. — М.: Воениздат, 1995. С. 274.

¹²³ См. Ю. В. Мамонтов. Армия: целостность, система, организация. (философско-социологическая концепция). — М.: ВПА, 1986. С.176.

Философия / Под общ. Ред. Б.И. Каверина. — М.: Мегалит, 2004. С.389-390.

¹²⁴ Ю. В. Мамонтов. Указ. Соч. С.136.

Выдвигаю предположение, что исследование невоенных функций армии позволит по-новому взглянуть на состояние и перспективы развития российской армии, придав ей свежее содержание гуманистической направленности.

Исходя из этого, рассмотрим ценностную составляющую невоенной функции армии – духовную жизнедеятельность военнослужащих.

Необходимо отметить, что подобную функцию решает не армия в целом, а отдельные ее элементы: органы воспитательной работы, военно-шефские связи, военно-патриотические организации, взаимодействие с религиозными организациями и другие.

Военнослужащий российской армии как личность располагает характерной для него системой духовных ценностей, во многом отличающейся от содержания духовного мира других социальных групп.

Поскольку духовные ценности военнослужащих функционируют, формируются и реализуются, прежде всего, в сфере воинской деятельности, рассмотрим их содержание по данному основанию.

Духовные ценности военнослужащих условно можно разделить на две группы: а) духовные ценности, связанные с их военно-профессиональной деятельностью; б) духовные ценности общегражданского характера.

К первой группе относятся патриотизм, воинский долг, воинская честь, достоинство воина, воинская дисциплина и дисциплинированность, героизм, мастерское владение военной техникой и оружием, боевые традиции и другие. Ко второй – гражданственность, гуманизм, общественный долг, самоотверженность, трудолюбие, интеллект, свобода совести, забота о воспитании детей, художественно-эстетические ценности и другие.

Рассмотрение всех духовных ценностей военнослужащих по данному основанию не представляется возможным вследствие многочисленности самих ценностей, их сложности, содержания, рамками статьи.

При этом основная задача заключается в том, чтобы показать значимость, духовную направленность данных ценностей в обновлении и переориентации современной духовной жизни воинов Вооруженных Сил России, выявить грани соприкосновения духовных ценностей армии и религии.

К числу наиболее значимых, но сегодня весьма обедненных духовных ценностей, отражающих и характеризующих специфику во-

инской деятельности и духовный мир воинов, относятся патриотизм, воинский долг, воинская честь, дисциплинированность и достоинство воина.

Патриотизм - сложное духовное качество личности, в обобщенной форме выражающее чувство и глубокое устойчивое осмысление любви к Родине, заботу о ее интересах и готовность к защите от агрессоров. Собственно духовно-ценностный смысл патриотизма заключается в том, что он является одной из форм соподчинения личных и общественных интересов, единения человека и Отечества.

Е.Н. Трубецкой - философ, правовед, общественный деятель так проводит параллель между патриотизмом воинским и православным: «Раньше русский патриотизм не отделялся от религиозного самосознания русского народа, от веры православной: тогда родная земля была для русского человека — земля святая, освященная могилами отцов, а еще более — подвигами мучеников, святителей и преподобных. Одушевленное и согретое этой верой чувство любви к родине было несокрушимой силой. А в наши дни массового безверия, отрицания и дерзновенного кощунства утрата родины — прямое последствие утраты святыни. Раз земля отцов стала ценностью относительной, что же удивительного в том, что люди предпочитают ей другие, и тоже относительные, ценности»¹²⁵.

В дореволюционной российской армии духовно-нравственному воспитанию уделялось большое внимание.

Высокий боевой дух и чувство патриотизма всегда отличали русского воина. Он служил не только для личного обогащения или других личных выгод. Он служил Отечеству.

В офицерских учебных заведениях были введены специальные должности по воспитанию молодого поколения офицерского корпуса, а в кадровых частях существовали полковые священники, в обязанности которых входило не только отправление религиозных обрядов, но, прежде всего, воспитание патриотических качеств и желания служить Отечеству. "За веру, царя и Отечество!" — таков был символ служения Родине русского воина.

Подлинного расцвета патриотизм в России достиг в петровскую эпоху. Петр I всячески содействовал тому, чтобы это явление было возведено в ранг государственной политики.

¹²⁵ Цит. по Отечественной философская мысль о войне, армии, воинском долге: хрестоматийный сборник. — М.: Воениздат, 1995. С.276.

Несмотря на общую западную ориентацию в проведении социальных реформ, патриотическое и нравственное воспитание Петр I поручил православной церкви. Четкая регламентация организации духовно- патриотического воспитания просматривается во всех уставах (артикулах) и наставлениях, создававшихся при личном участии Петра¹²⁶.

Тесная связь церкви и армии просуществовала вплоть до октября 1917 года. Священнослужители внесли значительный вклад в формирование патриотического сознания российских воинов. Сейчас предпринимаются активные шаги по восстановлению утраченной духовной связи между Вооруженными Силами и основными конфессиями в Российской Федерации.

Духовной ценностью, представляющей значимость для формирования духовного мира воина, является воинский долг.

Долг — один из императивных механизмов морали, форма актуализации индивидуального морального сознания. Долг неотделим от осознания его индивидом как своей внутренней задачи. Осознающим субъектом долг воспринимается как раздвоение сознания на «я хочу» и «я должен». Это раздвоение — необходимое условие его функционирования¹²⁷.

Долг осознается в форме иерархии обязанностей индивида (перед Богом, человечеством, нацией, государством, семьей, коллективом, перед самим собой). Выбор определенной системы обязанностей есть идентификация себя с конкретной социальной общностью.

В этом акте долженствования так же проложена ценностная грань между религией и армией.

«Скелет и душа государственности, - утверждает В.В. Розанов, - то есть ее «твердое» и вместе ее «одушевление» — есть действительно воинство на полях битв. Воинство — с его великой готовностью умереть... Что может быть выше, что может быть героичнее, что может быть священнее этой готовности и решимости! Так умирали мученики за веру: и вот так же умирают воины за отечество. Отечество вдруг представляется колоссальным складом высших идеальных ценностей, какие вообще носимы народом, но это-то «носимое», как

¹²⁶ П. Петрий. Духовные ценности военнослужащих российской армии: содержание и специфика формирования. Учебное пособие. — М.: Военный университет. 1998. С. 8.

¹²⁷ См. Краткий философский словарь/А.П.Алексеев, Г.Г. Васильев [и др.]; под ред. А.П. Алексеева.-2-е изд., перераб. И доп. — М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. С.101.

¹²⁷ Цит. по Отечественная философская мысль о войне, армии, воинском долге: хрестоматийный сборник. — М.: Воениздат, 1995. С.

крест за воротом рубахи, остается вообще от нас и от постороннего скрытым».¹²⁸

Глубоко осознанный и добровольно принятый на себя воином долг становится духовной ценностью, внутренним основанием всей его деятельности, могучим рычагом совершенствования.

Рассматривая содержание таких духовных ценностей воинов как воинская честь и достоинство военнослужащего, необходимо подчеркнуть, что они тесно связаны по своему содержанию и являются нравственными явлениями. В них раскрываются отношение воина к самому себе и отношение к нему со стороны общества, других лиц.

Именно армия дает примеры самой живой связи Православия и воинского долга. Имя одного из них сейчас особенно почитается в Русской церкви. Это Евгений Родионов. После трех месяцев пыток, избиений и издевательств за отказ отречься от веры и снять нателный крестик он был обезглавлен¹²⁹.

И потом церковь равно прославляет победоносных героев-полководцев св. князя Александра Невского, св. князя Дмитрия Донского и замученных в татарской ставке св. князей Михаила Черниговского, Романа Рязанского и многих других, сложивших свои головы за Христа, церковь и Отечество не в битве, а в пытках и муках. И те и другие — прославленные святые, чада Русской церкви, плоть от плоти и кость от костей ее и Руси¹³⁰.

Неудивительно, что и в наши дни православная церковь чтит воинов погибших за Родину, за веру.

Новый этап в этих взаимоотношениях начался в 90-е годы XX в. Одним из первых шагов по их сближению стало подписанное 2 марта 1994 г. министром обороны РФ и Патриархом Московским и всея Руси Алексием II совместное Заявление о сотрудничестве Вооруженных Сил и Русской Православной Церкви в научной, культурной, духовно-нравственной и благотворительной областях. Учитывая значение соответствующих задач, Священный Синод Русской Православной Церкви в 1995г. создал Отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями.

Так, при Православном Свято-Тихоновском богословском институте в Москве действует специальное отделение по религиозному об-

¹²⁸ Цит. по Отечественная философская мысль о войне, армии, воинском долге: хрестоматийный сборник. — М.: Воениздат, 1995. С.269-270.

¹²⁹ Золотарев О.В. Россия и армия перед новыми испытаниями. — М.: ИТ «Красная звезда», 2006. С. 90.

¹³⁰ Там же, С.91.

разованию военнослужащих, в некоторых военных учебных заведениях действуют факультеты православной культуры.

Войсковое духовенство отсутствует. Полковые священники есть в некоторых подразделениях в «горячих точках», но все это на уровне низовой инициативы на местах, когда в части приходят, например, иеромонахи из числа бывших военнослужащих.

Немаловажной для дальнейших исследований выступает проблема межинституционального взаимодействия военной службы и религии в условиях светского характера российского государства. Существуют прямо противоположные точки зрения на перспективы такого сотрудничества¹³¹:

1) его всемерное углубление и расширение, перестройка воспитательной работы (или ее прямая замена) в соответствии с принципами религиозного воспитания, введение института военных священников;

2) идея ограниченного использования религиозных ценностей в воспитательной работе, недопущение "перекоса» в сторону клерикализации армии, конституционное обеспечение прав и свобод военнослужащих. Одним из аргументов в обосновании этих позиций является опыт военно-религиозных служб в рамках силовых структур многих государств.

Взаимодействие данных организационных структур осуществляется в двух основных формах: субординационной, которая, прежде всего, характеризуется наличием аппарата военных капелланов (в США они функционируют при Министерстве обороны, и эти службы жестко вплетены в военно-административные); координационной, строящейся на взаимной независимости военно-административных и религиозных структур (например, Бундесвер).

В России преобладает вторая точка зрения, поддерживаемая в органах военного управления и постепенно реализуемая в правовом отношении. Представляется, по крайней мере, преждевременным на современном этапе введение института военного духовенства. По вопросу о введении в Вооруженных Силах должностей войсковых и флотских священников среди самих военнослужащих не сложилось единого мнения. За эту идею выступает 37% опрошенных военнослужащих, категорически против - 18% (в том числе 34% старших офицеров)¹³². Отсут-

¹³¹ Армия и религия: Информационное пособие-справочник для офицеров частей и кораблей о религии и воинской службе. М., 1994. С. 143.

¹³² Соловьев С.С., Образцов И.В. Российская армия: от Афганистана до Чечни. М., 1997. С. 297

ствуется достаточное число подготовленных священников, хорошо знающих армейскую и флотскую специфику, их потребовалось бы около 5 тысяч¹³³.

Благодаря ежегодным мониторинговым исследованиям, проводимым военно-социологическим отделом Главного управления воспитательной работы Вооруженных Сил РФ, отслеживаются некоторые тенденции в изменении армейской религиозной ситуации.

По этим данным, в 2000-2001 гг. к верующим себя отнесли около 36% военнослужащих, в том числе 43% проходящих военную службу по призыву, 31% — старших офицеров, 26% — младших офицеров¹³⁴. Среди верующих военнослужащих, проходящих службу по призыву, их насчитывается до 84%, среди военнослужащих по контракту — более половины (54%)¹³⁵. Вместе с тем после значительного роста (1997г. — до 48% военнослужащих относили себя к верующим), с 1998г. наметилась тенденция к некоторому снижению числа верующих военнослужащих, приблизительно на 10% за два года¹³⁶.

По данным мониторинговых исследований 90-х годов, большинство военных респондентов (76%) выступали за дальнейшее налаживание отношений между армией и церковью. 59% опрошенных считали, что приобщение военнослужащих к религиозным ценностям скажется положительно на их культуре, 34 — на нравственности, 31 — на воспитании патриотизма, 36 — на улучшении взаимоотношений в воинских коллективах. 43% респондентов заявили о необходимости открытия в крупных гарнизонах культовых учреждений, а 39% отметили, что регулярно посещали бы их¹³⁷.

Что же касается такой категории военнослужащих как курсанты военных училищ, то картина предстает другой. Не может не вызвать озабоченности тот факт, что ценности «вера», «патриотизм», «свобода», «справедливость» занимают последние места в «рейтинге» ценностей курсантов одного из казанских вузов — 4, 3, 1, 0,5 % соответствен-

¹³³ Материалы 1-й Всероссийской конференции "Православие и российская армия" // Ориентир. 1995. № 1. С. 5-30.

¹³⁴ См.: Ракурс: Теория. Практика. Информация. 2001. Выпуск 2. Социологический портрет личного состава Вооруженных Сил РФ. С. 45.

¹³⁵ Певень Л.В. Обретение веры: особенности развития религиозной ситуации в Вооруженных Силах РФ // Ракурс. 2000. № 1. С. 54-61.

¹³⁶ В.И. Веремчук. К вопросу о взаимодействии военной службы и религии. // Социс, 2003, № 12, С.84.

¹³⁷ Соловьев С.С., Образцов И.В. Российская армия: от Афганистана до Чечни. М., 1997. С. 297

но¹³⁸. Данный факт говорит о том, что решение вопросов взаимодействия, активного участия и церкви, и армии в деле духовного воспитания молодых военнослужащих давно назрел, если не сказать больше.

Безусловно, что в современных условиях представляется чрезвычайно важным рассмотрение и более широкой проблемы - отношения различных религиозных конфессий к войне и вооруженному насилию; определение граней ценностного взаимодействия в условиях светского государства. Эта проблема чрезвычайно сложна, многообразна, противоречива и требует отдельного глубокого анализа в связи с возрастанием влияния религиозного фактора на национальную безопасность государства.

Масалимова А. Р.

Маргинальные фигуры в верованиях казахов (легенда о Коркыте – Первом шамане и создателе кобыза)

Казахи - один из немногих народов, сохранивших до начала 20 века кочевой образ жизни. В языке и художественном творчестве народа память об этом многовековом специфическом ритме существования свежа до сих пор. Эпос, песни, музыка, танцы, декоративно-прикладное и изобразительное искусство, памятники архитектуры казахов - несут на себе печать постоянного движения, перемещений и рожденного ими своеобразного отношения к пространству и времени.

Своеобразие религиозных представлений казахов характеризуется тесным переплетением сложившихся задолго языческих верований с мусульманской религией. Казахи, как правило, отправляли свои ритуалы исходя из традиционных религиозных установок, заимствованных от предшествующих поколений и придавая им мусульманскую оболочку. Как следствие этому, образовался своеобразный религиозный синкретизм, сплав ислама и народных культов. Обрастая кочевническими культами и обрядами, ислам в Казахстане приобретал «казахские черты», и становился уникальным национальным явлением.

¹³⁸ О. Каракулов. Жизненные ценности курсантов Казанского ВАКУ и некоторые представления по их обновлению. Пути и перспективы повышения качества образования в вузе. //Сборник материалов 23-й межвузовской научно-методической конференции. Казанское высшее артиллерийское командное училище (военный институт) имени маршала артиллерии М.Н. Чистякова, Казань, 2006. С.125-129.

Потому и сегодня ислам в Казахстане – это больше культура, история, нравственность, нежели религиозная догма и идеология.

Распространение ислама на территории современного Казахстана длилось практически несколько столетий. Попытки склонить кочевников-тюрков к мусульманству предпринимались еще в восьмом веке, но серьезных результатов не принесли. Большой вклад в распространение ислама среди кочевого тюркского населения внес основатель суфийского ордена Яссауия, уроженец города Сайрам, Ходжа Ахмед Яссауи. Учение суфиев с идеями аскетизма, отказа от роскоши и богатства стало быстро проникать в казахские степи уже с 14 века. Но, в целом, мусульманское вероучение не было прочно усвоено всеми слоями общества. До начала 20 века простой народ долго сохранял религиозные верования своих предков. В народе были живы остатки старых космологических представлений, согласно которым вселенная состоит из трех миров - небесного, земного и подземного. Пережитком древних представлений о сверхъестественных существах, управляющих силами природы, служили поверья казахов об ангеле, бьющим плетью тучи, производя тем самым молнию и гром.

Согласно нарративным источникам, до проникновения ислама у казахов существовала религия – тенгрианство, которую многие исследователи рассматривают как стройную философскую систему. Для тенгрианства был характерен политеизм, где верховным небесным божеством выступал Тенгри. С приходом ислама место прежних божеств заняли мусульманские святые, а понятие «Тенгри» приобрело новую семантику и стало синонимом персидского слова “кудай” (бог) и мусульманского Аллаха.

Вместе с культом святых в верования казахов проникли персонажи мусульманской мифологии. Большой популярностью среди казахов пользовался невидимый странствующий пророк Кыдыр (Хызыр), который мог показаться человеку, если желал одарить его богатством или каким-либо талантом. Узнать его можно было по отсутствию косточки на большом пальце правой руки. Повсеместно был известен пророк Сулейман, считавшийся покровителем вод, властелином духов. Его имя часто упоминалось в шаманских камланиях и знахарских заговорах.

Среди маргинальных фигур из числа “языческих” персонажей, причисленных к лику мусульманских святых, у казахов наиболее отчетливо сохранил свои доисламские черты Коркыт (Хорхыт) – мифический первый баксы (шаман), музыкант и певец, создатель самого

древнего в мире смычкового струнного инструмента – кобыза. По мнению известного казахского ученого, этнографа 19 века Чокана Валиханова, Коркыт не только первый шаман (баксы), но к тому же первый сказитель (жырау). “ Может быть, о том же воззрении на поэзию как на примиряющий с жизнью элемент свидетельствует и казахское предание о первом казахском шамане Коркыте, который, как есть некоторые основания думать, считался по преданию первым казахским поэтом” [1, С. 87].

“В незапамятные времена, когда люди еще не умели петь, песня стелилась над землей. Тем народам, над которыми она низко пролетала, досталось больше песенных мотивов и мелодий. Над казахской степью песня почти стелилась, и поэтому казахи - лучшие певцы в мире”[2, С.19]. И зачинателем этого искусства был Коркыт. Есть десятки афоризмов, приписываемых Коркыту как свидетельства его гениальности, прозорливости. «Никто не умрет, пока ему не суждено умереть», «Чужой ребенок чужому не станет родным», «Недавний друг не станет другом» и т.д. [2, С. 212]. Многие из этих назиданий и поговорок в том же виде сохранены и в составе пословичного фонда современного казахского языка.

В сказаниях постоянно подчеркивалось, что Коркыт всю жизнь странствовал, пел свои песни и играл на кобызе, его напитками в пути был айран (кислое молоко) и кумыс (кобылье молоко). Примечательно, что во всех случаях он - мудрый советник, к голосу которого прислушивались, с чьим мнением считались все без исключения. В самых затруднительных положениях вспоминали о Коркыте, ему поручали самые сложные и опасные миссии.

На маргинальный характер этого персонажа указывают предания о его чудесном долголетии, а также некоторые мотивы казахских народных легенд. Так, по одной из легенд, среди племен, населявших присырдарьинские степи, у подножия горы Казыкурт родился ребенок “в рубашке”. Увидев это, повитуха и все присутствующие при родах разбежались в страхе, приняв новорожденного за чудовище. Лишь только мать, уверенная в том, что родила нормального ребенка, сама вспорола послед и достала живого здорового малыша. Преодолев страх, люди вновь собрались в доме роженицы и нарекли ребенка именем Коркыт, что в переводе означает «пугать», так как он испугал всех своим необычным появлением на свет.

В детстве Коркыту привиделся сон, в котором святой Кыдыр (Хызыр) предсказал ему, что он будет жить на свете сорок лет. Кор-

кыт запомнил вещие слова и, став взрослым, сел на быстроходного верблюда Желмая и отправился в странствования в поисках страны бессмертия, чтобы избежать рока. Но призрак смерти преследовал его днем и ночью, являлся и во сне и наяву. Везде ему преграждали путь поваленные деревья, истлевшие кости животных, свежеврытые могилы, из которых доносился голос, вещавший: “Эта могила для Коркыта”.

В конце концов, убедившегося в неизбежности смерти, смирившегося с судьбой Коркыта, вновь посещает Святой Кыдыр и предрекает: “Коль не будешь произносит слова, связанные со смертью, то ты не умрешь”. Успокоившись после этих слов, Коркыт возвращается в родные места.

Как-то подслушав разговор шайтанов (злых демонов), которые обсуждали между собой, как можно сделать волшебный инструмент, Коркыт со слов духов, сумел создать кобыз - смычковый инструмент со струнами из конских волос. По поверьям, духи назвали приметы дерева, из которого следует вырубить обод или рукоятку бубна, и признаки животного, шкурой которого нужно обтянут инструмент. Сделав кобыз из цельного куска дерева (по поверьям именно в цельном куске сохраняется живая поющая «душа» дерева), обшив его сыромятной верблюжьей кожей, Коркыт стал разъезжать по аулам, лечить больных, всецело посвятив себя ремеслу баксы.

Призрак смерти вновь стал преследовать его, когда Коркыт в гневе случайно вскрикнул: “Умру, но поймаю тебя!” - погнавшись за бычком, освободившегося от привязи. Вспомним о предсказании, Коркыт, разостлав шкуру верблюдницы, день и ночь стал играть на кобызе, зачаровывая прекрасной игрой смерть. Но она все-таки приползла к нему в виде ядовитой змеи.

Похоронили Коркыта на берегу Сырдарьи под высоким курганом из каленого кирпича. После смерти его кобыз был положен на могилу и долго сам собой издавал печальные звуки. С тех пор могила святого (аулие) Коркыта стала местом паломничества.

“Легенда об отце казахской музыке - Коркыте - имеет глубоко философское содержание, - писал академик Мухтар Ауэзов. - Коркыт не мог примириться с неизбежностью смерти, ушел от людей к вечной природе, но горы, степи и леса поведали ему об ожидающем их разрушении; тогда Коркыт выдолбил из дерева ширгай первый кобыз и заиграл на нем первую мелодию на земле, найдя бессмертие в искусстве”[1, С. 259].

Итак, почитание Коркыта у казахов тесно связано с баксылык (шаманством). Он считался покровителем (пир) шаманов (баксы), которые нередко призывали его на помощь в своих песнопениях. Во время камлания многие баксы играли мелодию (кюй), исполненную будто бы впервые самим Коркытом. По представлениям казахских баксы (шаманов), всякая болезнь имеет своего духа-хозяина, которого можно изгнать из тела больного магической силой шаманского заклинания. Казахские баксы считали Коркыта своим учителем и покровителем. Каждый баксы, взывая к духу своего учителя, начинал свою песню-заклинание словами: Сказать, что умер - он не мертв, сказать, что живой - он не жив, предок наш аулие Коркыт... [3].

Многие известные исследователи, этнографы, такие как Г.Н. Потанин, И. Чеканинский также придерживались мнения о том, что казахские баксы перенимали ритуал игры на кобызе и шаманского песнопения у Коркыта.

По традиции, кобыз у казахов считался инструментом баксы (шаманов), священнослужителей древней тенгрианской религии. Одна из самых главных функций музыкальных инструментов у всех народов Земли – быть посредником между миром людей и миром богов. С религиозно-мистическими функциями связаны и предназначение зеркала внутри корпуса и металлические подвески на головке кобыза. В народе они считаются священными - киели. Баксы (шаманы) к кобызу относятся как к животному, одухотворенному существу, которое во время камлания, превратившись в скакуна, уносит хозяина в мир духов, помогает узнать судьбу человека, его семьи, рода, лечить людей, предсказывать погоду, искать пропажу и т.д.

Следует подчеркнуть, что баксылык (шаманство) - один из самых значимых культурных феноменов в религиозных традициях казахов, сохранившихся с доисламской эпохи. В его основе лежат сформировавшиеся в глубокой древности представления о духах.

Казахи верили в духов - пери. Пери представлялись людьми обоего пола, способными менять свой облик. В казахской демонологии был и дэв (деу) - могучий и опасный демон, враждебный людям. Особое место среди духов занимала “жезтырнак” (медные когти)-злое существо, изображавшееся женщиной с медными когтями. А также албасты - демон в виде женщины с распущенными рыжими волосами и длинными большими грудями, обычно заброшенными через плечи на спину (кстати, до сих пор нередко можно услышать как именем албасты, казахи называют женщин с длинными распущенными

ми волосами). К 20 веку традиционный образ демона потускнел, некоторые казахи уже представляли себе албасты в виде девочки или даже мальчика. Как видим, все эти персонажи с уверенностью можно отнести к маргинальным фигурам.

Следует также отметить, что традиция баксылык (шаманства) в казахской культуре неразрывно связана с культом предков (аруах), который и поныне сохранился в мировоззрении казахов. К примеру, почитание предков отчетливо проступает в погребально - поминальной обрядности. А распространенный обычай нарекать младенцев именами предков, означает сохранение связи с ушедшими из жизни. В трудные минуты жизни казахи призывают имена своих предков. Всякую удачу приписывают покровительству аруахов (духов предков). В честь аруах делаются жертвоприношения, по пятницам (священном для мусульман дне), пекутся лепешки в количестве 7 штук (жеты нан), а иногда специально совершаются паломничества к их могилам и, принося в жертву какое-либо животное, просят о чем-нибудь. Если у человека есть какое-либо заветное желание, он просит духа погребенного (аруаха) помочь, чтобы оно сбылось. Самое страшное для человека - прогневить аруахов. Одно из самых тяжелых проклятий: “Аруах урсын!” - “Пусть духи предков пошлют тебе несчастье!”

Таким образом, баксылык (шаманство) обусловлено специфическим осознанием времени и верой в особую связь отдельных людей с духами. С помощью духов объяснялось способность баксы (шаманов) лечить больных, гадать, отыскивать пропавшие вещи и скот, им предписывали также власть над явлениями природы, умение совершать чудеса. Дошедшие до нас сведения о древних тюркоязычных народах и племенах указывают, что баксы (шаманы) занимали важное общественное положение, будучи по существу жрецами, медиумами (маргинальными фигурами), они выступали носителями особых психологических и духовных способностей. Однако смысл актуализации этих способностей заключался в прохождении трудного многолетнего пути поиска и тренировок, с целью осуществления деперсонализации личности, превращающейся в носителя некоторого высшего и внешнего начала. Тяготая к иррационализму и интуитивизму, маргинальные фигуры, такие как баксы (шаманы) выражали себя не столько через понятия, сколько через символы, разрушающие обыденные структуры сознания.

Практика баксылык, как маргинальная деятельность, предполагает ту или иную систему психофизических установок, регулирующих физические и душевные состояния как начальные стадии восхождения духа. Большое значение придается внутренней психологической и духовной сосредоточенности, и поскольку предполагается продвижение через непривычные состояния, подчеркивается роль руководства наставников (например, пир в суфизме, гуру в индуизме, монаха в буддизме).

Даже после повсеместного распространения на территории Казахстана ислама, баксы (шаманы) сохранили и продолжают оказывать большое влияние на жизнь своих соплеменников. Эти процессы показывают, что взаимодействие религиозной и секулярной (светской) сторон культуры имеет сложный и неоднозначный характер. В современных развитых странах нередко наблюдается не столько упадок религии, сколько рост внеинституциональной религиозности, означающий, что религия становится «невидимой», происходит плюрализация религиозной жизни, новые, нетрадиционные секты и движения становятся факторами деструктуризации культуры, и средством адаптации людей в условиях маргинализации общества, усложнения социальной и культурной жизни.

Иными словами, религия не обнаруживает признаков ухода из мира или значительного сокращения людей, явно ее не принимающих. Она является самой долговременной, устойчивой и массовой формой культуры. А нормы, смыслы, ценности и знания, данные в откровении или выработанные, так называемыми маргинальными фигурами, религиозными авторитетами, их действия и высказывания, их земные судьбы — все это составляет особый сакральный фонд культуры, приобщение к которому оказывает большое воздействие на сознание тысяч людей в каждом поколении.

Использованная литература

1. Валиханов Ч. Собрание сочинений в 5-ти томах. Т.4.- А-А., 1985г. -359с.
2. Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. — А-А.,1966. — 238с.
3. Адамбаев Б. Казахское народное ораторское искусство. — А., 1997. — 208с.

Религия в глобализирующемся мире: секуляризация и/или ревитализация?

Существует немалое число определений термина «секуляризация», однако большинство из них затрагивают лишь одну сторону этого многозначного процесса. Что касается же понятия «ревитализация», то сегодня оно используется исключительно в медицине, однако мы считаем правомерным его приспособление к гуманитарным наукам.

Первое, что вызывает большее число вопросов, вынесенной на обсуждение темы работы – термин «секуляризация». Большинство словарей и энциклопедий определяют этот процесс, как передачу церковных владений в государственное пользование. В то же время, секуляризация затрагивает не только материально-экономические аспекты, но и культурные, что выражается в сокращении влияния религиозно-церковных догматов и верований на общую культуру человека. Это явление, прежде всего, мы можем наблюдать в таких ситуациях, когда некоторые религиозные теории сменяются научными, т. е. когда им находят более рациональное подтверждение.

Основание для секуляризации, как процесса, мы можем найти уже в Библии, а если точнее, в Ветхом Завете. «Расколдовывание» природы обнаруживаются уже в истории сотворения мира, в Исходе мы замечаем намеки десакрализации политической власти, а тенденции появления светской системы ценностей берут свое начало с Синайского союза (особенно с запрета поклонения идолам). Для обозначения этого явления впервые было использовано слово *saeculum* эллинами, что в переводе с латыни означает «вековой» – это связано с еврейским мировоззрением, представлявшим весь мир, как течение времени, греческая же традиция толковала мир как космос или пространство, а «вековым» или «секулярным» обозначали все самое приземленное.

Слово «секуляризация» использовалось главным образом в очень узком и техническом значении. Так обозначали перевод священников-монахов на службу в церковный приход, когда они становились «мирскими» священниками. Со временем расширилось значение термина, и разделение на духовное и светское (мирское) получило институциональное оформление, когда в христианском мире произошло разделение папской и императорской власти. Вскоре секуляризацией

стали называть передачу некоторых функций из ведения церковных властей в ведение светских. Такое значение термина сохранялось в эпоху Просвещения и в период Французской революции. Оно встречается даже и сегодня в странах, чья культура испытала влияние католицизма. Поэтому, когда, например, школу или больницу передают из церковного ведения в публичное, это называют секуляризацией.

Спустя еще некоторое время этим словом стали описывать процесс, происходящий в культуре и аналогичный политическому. Наиболее употребимое значение этого слова сегодня – исчезновение неприменной религиозной обусловленности символов, на которых строится культура. Культурная секуляризация неизбежно сопутствует политической и социальной. В любом случае, самый главный элемент этого процесса, его костяк, состоит в освобождении человека от власти религии и каких-либо метафизических мировоззрений.

Зачастую описанное явление путают с другим, созвучным ему – секуляризмом. Хотелось бы сразу разграничить эти понятия. *Секуляризм* представляет собой идеологию, отвергающую любые богословские системы и обосновывающую окружающую действительность, общество и человека исключительно исходя из опыта земной жизни.¹³⁹ Другими словами, это закрытая система, наподобие религиозной – если секуляризация связана своими корнями непосредственно с библейской верой и в какой-то мере есть прямое следствие ее воздействия на историю западного мира, то идеология секуляризма, возникшая на базе этого процесса в обществе, играет роль религии и ограничивает некоторые свободы, достигнутые секуляризацией.

Было упомянуто, что «расколдовывание» природы послужило первотолчком процесса секуляризации. Значительную роль в этом играл пересмотр основных ценностей и понятий – подобно природе и политической власти, система ценностей больше не выступает в качестве непосредственного выражения божественной воли. Теперь ценности — это лишь то, что некоторая социальная группа в определенное время и в определенном месте считает достойными внимания, это скорее оценки.

Секулярный человек сознает, что те символы, через которые он воспринимает мир, и та система ценностей, которой он руководствуется, принимая решения, порождены конкретными историческими событиями и потому ограничены и частичны. Ценности секулярного

¹³⁹ <http://mirsl varei.com>

человека десакрализованы, лишены всякого притязания на безусловную и окончательную значимость. Описанное явление называется *релятивацией*. Релятивация всех человеческих ценностей, одно из неотъемлемых направлений секуляризации. Она может привести к конструктивному результату — к пониманию того, что раз взгляды любого ограничены и чем-то обусловлены, никто не имеет права навязывать свои ценности другим.

Сегодня именно это явление, релятивация, наиболее распространено в мире и считается христианской церковью наиболее опасным, так как человек нередко занимает индифферентную позицию к другим явлениям культуры или политическим процессам.

Другими словами, можно выделить несколько основных факторов, способствующих секуляризации:

1. «Расколдовывание» окружающего мира (что берет начало в самой религии), а далее научное познание мира;

2. Релятивация ценностей, зависящая от дифференциации общества, выделения более или менее самостоятельных сфер социального целого;

3. Появление секулярной этики, так как религиозность была квалифицирована, как «ложное сознание».

Эти три фактора не являются единичными причинами процесса, но лишь обуславливают отношение самого человека к окружающей его среде. Сегодня это отчетливо проявляется в так называемой культуре массового потребления, культуре потерявшей элемент духовности и религиозной обусловленности. Секулярная культура — продукт западного демократического общества, и все же даже в местах неприятия демократических свобод она потребляется, казалось бы, с ещё большей жадностью. Это говорит нам о том, что секуляризационные процессы имеют место не только в демократических странах.

Однако существует мнение и о том, что демократия — одно из условий, благоприятно воздействующих на процесс. Такая точка зрения принадлежит христианским богословам. Так, Римский Папа Бенедикт XVI, будучи ещё кардиналом отметил, что демократия с особым пониманием прав и свобод человека не оставляет религиозному праву места в своей системе, почему, к слову, в исламском обществе, где существует регламентированное понимание исламского права, не может быть демократии.

Что касается временных рамок процесс секуляризации, можно выделить два вида: временная и постоянная. Например, секуляриза-

ция будет временной, если человеку дается разрешение покинуть религиозное сообщество по каким-либо причинам на время, например, на время лечения, после чего он возвращается в сообщество. Постоянная секуляризация будет в случае решения человека покинуть организацию вовсе.

Итак, будучи всесторонним процессом, секуляризация проходит на разных уровнях общественной жизни:

1. Макро-социальный – затрагивает все социальные сферы. На этом уровне происходит не только отделение церкви от государства и школы от церкви, но и церковь становится экономически независимой от государства, церковные владения переходят в государственное пользование.

2. Духовный (церковный) – происходят внутри церкви или определенной конфессии: религиозные верования на этом уровне приходят из «мира», но не из священных текстов.

3. Индивидуальный – расстановка приоритетов от общих забот к собственным. На западе люди все больше подстраивают свое поведение под сиюминутные обстоятельства, чем заботятся о посмертных обстоятельствах.

Именно за секуляризацией на индивидуальном уровне мы можем наблюдать сегодня – два предыдущих уровня получили свое развитие в XX веке, когда многие университеты Великобритании и США были объявлены светскими учебными заведениями, а различные религии не находя подтверждений своим догматам искали поддержки извне, привнося в свое вероучение новые тайны. Это особенно ярко заметно в появлении новых религиозных движений (НРД), основанных на псевдонаучных знаниях.

Само появление НРД в XX веке связано с другим явлением, также упомянутым в теме нашего исследования – *ревитализацией*. Этот термин вызывает куда большие вопросы, чем термин секуляризации. Это связано в первую очередь с тем, что это понятие на сегодняшний день применимо лишь в биологии и медицине, однако же трансляция этого термина в гуманитарную область знаний ещё не произошла.

В медицине ревитализация обозначает «возвращение к жизни» или омоложение организма с помощью физико-химических реакций организма с определенными препаратами. Однако нам представляется правомерным использование этого термина применительно к религиоведению – возрастающая потребность и интерес человечества к религии ничто иное, как религиозная ревитализация.

Можно выделить следующие черты этого явления:

1. Повышение интереса к религии и религиозным организациям, что выражается в увеличении числа верующих.
2. Использование религиозных материалов, освещение точек зрения религиозных авторитетов по некоторым вопросам в СМИ.
3. Становление религиозных норм и ценностей общепринятыми.

Явление религиозной ревитализации зависит от церковной и государственной деятельности, а именно: государство с помощью законодательства контролирует деятельность религиозных организаций, влияя тем самым на их активность и активность верующих. Это явление мы наблюдаем на постсоветском пространстве, когда с принятием закона о свободе совести появилась возможность свободно исповедовать любую религию, а количество верующих стремительно возросло.

Любая религия основной своей задачей видит распространение, в этой связи в любые периоды истории наблюдается церковная активность. Она выражается в конструктивном участии в политике, общественной жизни, принятии управлением религиозной организации деклараций, обуславливающих отношение к тем или иным общественным явлениям, а что самое важное – порядок проведения религиозного просвещения. Ярким примером может послужить конституция II Ватиканского Собора “*Gaudium et Spes*”, в которой не только выражается позиция церкви по различным культурным, социальным и медицинским вопросам, но содержится подробное описание и необходимость проведения Евангелизации – процесса содействия различных общественных структур с моральными принципами, заложенными в Священном Писании христианства.

С вопросом ревитализации связана проблема обозначения причин, сопутствующих воцерковлению. Всего их выделяется несколько, и все они проявляются в религиозных функциях:

1. Чувство ограниченности собственного сознания (мировоззренческая);
2. Чувство неудовлетворенности условиями (компенсаторная);
3. Неудовлетворенность социальным положением (социальная идентификация и социально-критическая);
4. Чувство беспомощности (охранительная);
5. Отсутствие самоопределения с той или иной культурной средой и связанные с этим проблемы (адаптационная);

6. Неуверенность в себе и своем поведении (социально-регламентирующая).

Из вышесказанного вытекает, что религия – это, возможно, единственное, что дает человеку ответы даже на те вопросы, на которые не может ответить наука и даже глобальное общество в целом. Принимая религиозные нормы, человек с одной стороны, сам становится творцом своего эго и жизненных принципов, но с другой, во многом остается зависимым от религиозных догматов и верований. Однако этот последний факт, наиболее любимый противниками религии, чаще всего для верующего уходит из виду, и не влияет на его мировоззрение. Поэтому само явление «массового воцерковления» или ревитализации имеет под собой довольно прочную основу, и продолжается в течение значительного периода времени.

Ревитализация более заметное явление в обществе, чем секуляризация. Его активность удобно анализировать, опираясь, например, на социологические исследования и опросы.

Таким образом, в процессе изучения религии в сфере общественной жизнедеятельности в глобализирующемся мире мы встречаемся с двумя противоположными, но очень важными процессами: секуляризацией и ревитализацией. Эти процессы серьезно влияют на другие, происходящие в обществе, а также взаимодействуют с ними.

Токранов А.В.

К проблеме изучения религиозной деструктивности

Сейчас часто приходится слышать, что XX век стал веком великого заката религий и религиозности. Вместе с тем, анализируя развитие религиозных идей, приходится признать парадоксальный, но очевидный факт – именно в прошлом столетии произошёл качественный сдвиг в религиозной истории человечества. Темой предлагаемой работы стал один из важных факторов этого сдвига: распространение т.н. «новых религиозных движений» (НРД) – явления во многом уникального, ставшего характерной особенностью нынешней эпохи глобализации. Религиозная ситуация современности характеризуется колоссальным разнообразием религиозных образований, выходящих за рамки локальных культур, бросающих вызов традиционным конфессиям, претендующих на новое, универсально-синтетическое слово в религиозной истории человечества. В ситуации провозглашённого

«кризиса религиозности» НРД получают всё более широкое распространение. Тем не менее, несмотря на очевидную актуальность, этот феномен ещё не получил должного освещения в религиоведческой науке, столкнувшейся с трудностями не только при определении его сущности и классификации форм, но даже при поиске его адекватного обозначения. Уже на первой стадии исследования проявляются две методологические крайности, характерные для всего современного религиоведения. Во-первых, это – позитивистская описательность, превращающая науку в труд коллекционера фактов, архивариуса, не дающая ответа на главный вопрос – какова мировоззренческая ценность НРД, их влияние на личность, культуру и социум. Работы такого рода подчас отличает невысокая содержательность и боязнь собственной позиции. Во-вторых, это – отчётливая конфессиональная ориентация, оценка НРД с позиции какой-то конкретной религии. Выводы таких исследований по необходимости субъективны (хотя и не иррелевантны), нуждаются в критической проверке и не могут быть общезначимыми.

При исследовании данного феномена в религиоведении используются различные наименования: секта, культ (часто с эпитетами «деструктивный», «тоталитарный»), новое религиозное движение¹⁴⁰. Способ именования в данном случае характеризует не столько сущность объекта, сколько позицию, изначально занимаемую исследователем по отношению к этому объекту. Так, термин «тоталитарная секта» (принадлежащий А.Л. Дворкину), отражает концепцию, согласно которой особенность НРД – наличие строгой внутренней иерархии, в которой лидеры секты используют формы психологического воздействия на её членов, приводящие к порабощению их сознания и воли и полному подчинению контролю секты. Под это определение, однако, не подходят многие НРД (от движения New Age до «ивановцев»). Не столь конкретизирующий термин «деструктивный культ» также ограничивает круг исследуемых новых религиозных образований теми из них, методы которых оказывают негативное воздействие на личность человека. Но деструктивное воздействие (в нынешнем понимании) можно наблюдать и в некоторых традиционных религиозных практиках, и, наоборот, далеко не все религиозные новообразования определённо являются деструктивными (что имплицитно предполагается при такой терминологии). В то же время, оценочно

¹⁴⁰ Подробную критику различных вариантов терминологии см.: Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России. М.: 2007. С. 16-93.

нейтральный термин «НРД» подчас служит средством вуалирования той несомненной опасности, которую несут в себе «нетрадиционные», девиантные формы религиозности. Поэтому очень важно определить то, что является предметом исследования – процессы, вследствие которых возникают и становятся востребованными НРД, специфические особенности этих учений, – или причины, по которым религии (не только новые) становятся деструктивными. И при исследовании религиозной деструктивности предмет исследования нецелесообразно определять через институциональные категории (организация, движение, секта).

Акт веры есть акт, формирующий предельный горизонт личности, событие, в котором фокусируются все «пограничные ситуации» личностного бытия. «Бог есть для меня по мере того, как я в свободе действительно становлюсь самим собой».¹⁴¹ Таким образом, содержание веры определяет собой содержание личности, и недаром крах веры – всегда экзистенциальная катастрофа. Но в любой религии присутствует ещё и «методологическая сторона» - «Как» веры, способы её реализации, конкретная религиозная практика, разумеется, связанная с религиозным содержанием, и, что важнее, раскрывающая подлинное, экзистенциальное понимание веры, подчас закрытое за чересчур общими или общепринятыми догматическими формулировками.

Религиозная практика, складывающаяся в систему религиозного действия, в своих основах определяется системой субъективных смыслов, отличающую антропологическую модель той или иной религии и интериоризируемых в ходе этой практики. На наш взгляд, путь к анализу религиозной деструктивности лежит через определение основных экзистенциальных характеристик модели личности, предлагаемой той или иной религией, её догматикой, философией, и соотнесение этой модели с конкретной религиозной практикой. В свою очередь, это исследование должно строиться на феноменологическом анализе субъектных смыслов, конституирующих религиозный акт как таковой и их интерпретации в той или иной религиозной практике.

В качестве весьма схематичного примера можно привести следующее рассуждение. Религиозный акт по своей интенции имеет двойственную структуру. Основная его интенция – трансцендентное, Абсолютное, «то, больше чего нельзя помыслить» (Ансельм Кентер-

¹⁴¹ Ясперс К. Введение в философию. Мн., Пропилеи. 2000. С. 47.

берийский). В то же время, акт веры, изначально направленный на Предельное, Безусловное, не может полагать его, как некую данность, как определённое нечто, как пред-мет, ибо сам порождается и объемлется им. Если вслед за Brentano и Husserl определить сознание как изначально направленное на предмет, то следует признать, что объект интенционального акта веры никогда не может быть дан полностью, собственно, он вообще не может быть дан как предмет, он может быть лишь о-предмечен. Предмет (идеальный объект) поэтому лишь проявляет Предельное, лишь выражает его, но никогда не репрезентирует его как таковое. Таким образом, в самой структуре религиозного акта заложено то, что человек всегда может воспринимать Предельное лишь опосредствовано.

Согласно нашей гипотезе, одной из причин возникновения деструктивных форм религиозности (по крайней мере, с точки зрения структуры современной религиозной личности), является монополизация средств интерпретации репрезентантов Абсолютного (религиозных символов), проявляющаяся как непререкаемый внешний религиозный авторитет. Такая возможность заложена, как мы видим, в самой структуре религиозного акта. В этом случае тот поиск самого себя перед лицом Абсолютного, «становление в свободе самим собой» в ходе автономной интерпретации религиозных символов, которое К. Ясперс считал основным содержанием религиозного бытия, подменяется усвоением личностью неких чуждых ей, внешних ценностных и поведенческих моделей.

Говоря о деструктивности, мы недаром сделали оговорку «с точки зрения структуры современной религиозной личности). На самом деле, говоря о негативном воздействии на личность человека различных религий, все исследователи явно или неявно подразумевают личность современного человека, сформировавшегося на основе принципов эпохи модерна. Поэтому некоторые практики, к примеру, средневекового монашества, сложившиеся в культуре, ориентированной на некий универсальный личностный идеал святости, лишь воспроизводившийся в отдельных индивидуумах, и «работавшие» тогда, могут оказаться полностью неприменимыми в современных условиях. Религиозные практики Средневековья формировались для создания некоей типической святости, игнорирующей и даже отрицающей индивидуальность. (Именно поэтому средневековые жития святых кажутся современному читателю однообразным набором штампов, переходящих из одного текста в другой, стандартных историй, легенд и

т.п.). И несмотря на внешнюю схожесть с практикой некоторых нынешних «деструктивных культов», между ними нельзя ставить знак равенства.

Но само это сходство показательно, на наш взгляд, в другом аспекте. При взгляде с этой точки зрения бросается в глаза архаичный способ формирования личностных моделей в «новых религиях» XX века. Многие НРД берут на вооружение прежние «средневековые» методики: ограничение круга общения, жёсткий распорядок дня, одинаковая одежда, строгий пост, ограничение в сне, безоговорочное послушание «гуру» и т.п. (в целом мало распространённые в современных христианских церквях, сохраняющих преемственную связь с традицией). Это демонстрирует зависимость их от традиционных религий, глубинную анахроничность и сомнительность их претензий на «новое слово» в религиозной истории человечества. Несмотря на внешнюю «модерновость», НРД в действительности воспроизводят во многом формы теории и практики классических религий, которые и вызвали настоящую кризисную ситуацию в религиозной сфере: непререкаемость духовного авторитета лидеров этих общин, приводящий к крайнему фидеизму и враждебности к критике, как внешней так и внутренней, агрессивный иррационализм, и, как следствие, тенденция к авторитарным методам управления и организации жизни, изоляционистское отношение к «внешней», светской, общечеловеческой культуре. «За процессом секуляризации ... стоит пафос свободы и освобождения от объективного принуждения»¹⁴², - пишет в этой связи кардинал В. Каспер.

Религия есть наиболее мощное средство как созидания, так и разрушения личности. Известно расхожее выражение: «Человек есть то, во что он верит». Тезис об «одинаковости» всех религий, могущий быть приемлемым только при внешне-феноменологическом их рассмотрении, с экзистенциальной точки зрения неприемлем совершенно. Для современного человека вера должна предполагать возможность саморефлексии и критичности.

¹⁴² Каспер В. Иисус Христос. М.: Изд-во ББИ, 2005. С. 46

IV.

Религия в науке и наука о религии: исторические опыты

Гайдено П.И.

К вопросу о статусе церковной исторической школы в современной исторической науке

Сам по себе вопрос о необходимости написания работы, посвящённой церковной историографии и способной определить место церковных исследований в области отечественной истории не нов. И вместе с тем мы должны честно признать, что пока положение исторического нарратива, созданного в недрах церкви, в общем обилии научной исторической литературы не определено¹⁴³. Сложившееся положение дел обусловлено целым рядом причин, некоторые из которых связаны с проблемами личной религиозности исследователей и внегласной цензурой самого современного церковного организма. Эти обстоятельства нередко лишают исследователей стремления к объективной беспристрастности оценок исторических событий и их участников, выводя содержание труда из научной плоскости в область религиозно-идеологических и религиозно-политических спекуляций.

В итоге, как количество, так и качество работ, написанных церковными исследователями по церковной истории невелико. А если же говорить о их содержании, то оно к тому же и однообразно. Впрочем, следует признать, что церковными исследователями круг учёных, занимающихся или затрагивающих проблемы духовной и религиозно-политической жизни не ограничивается и включает в себя обилие имён из числа «гражданских учёных», занимающихся историей церкви, в лице М.Д.Присёлкова, С.В.Юшкова, Я.Н.Щапова, И.Я.Фроянова, И.Н.Данилевского, М.Ю.Парамоновой, В.Я.Петрухина, М.С.Киселёвой и многих, многих других исследователей.

Но в действительности проблема этим не исчерпывается. Так возникает целый ряд вопросов, например: что следует понимать под

¹⁴³ Между тем, эта проблема может быть и расширена, охватив весь комплекс церковной мысли в контексте научного знания вообще.

самой «церковной исторической наукой»¹⁴⁴? существует ли различие между «церковно-исторической наукой» и «церковно-историческим направлением»? каков статус церковно-исторической науки в «классическом», «традиционном» научном сообществе? или они «суть едины»? насколько оправдано различать церковную (созданную в церкви) и общегражданскую научную литературу? Насколько вообще применима категория «научности» в отношении церковных исследований? насколько глубоко и искренне взаимное признание гражданских и церковных научных корпораций¹⁴⁵? каковы функции науки в церковном образовании и церковном исследовании¹⁴⁶?

Действительно, проблема понимания, что есть научная школа, а уж тем более школа церковная (в нашем случае церковно-историческая) не праздна. По сути, преодоление этого затруднения

¹⁴⁴ Эта проблема весьма удачно поставлена А.А.Зориной. «<...> отсутствуют чётко сформулированные дефиниции перечисленных понятий <”церковно-историческая наука”, “церковно-историческое направление”, “теологическое направление”, “церковно-историческая школа”> и критерии их классификации. Таким образом, можно констатировать, что эти термины используются, скорее благодаря историографической традиции, а не вследствие их специальной теоретической разработки. Поэтому нет ответов на вопросы: 1) что является объектом изучения церковно-исторической науки? 2) какова методология этой науки? 3) кого можно считать её представителями (только лиц духовного звания, занимающихся изучением и преподаванием истории, или также историков, не имеющих сана, но работающих в духовных академиях, семинариях, церковных учреждениях)?» (Зорина А.А. Византийское наследие в искусстве средневековой Руси: Отечественная историография второй половины XIX – начала XX веков / А. А. Зорина, науч. ред. Г. П. Мягков. – Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2005. – С. 102.).

¹⁴⁵ Мы всё же должны признать, что учёные степени исследователей светских и церковных научных школ не взаимоузнаваемы, существуют серьёзные расхождения и в требованиях к качеству научных работ, отсутствует единство образовательных систем. Таких различий довольно много (См.: Гайденок П.И. О перспективах интеграции богословского и светского образований // Материалы Всероссийской научной конференции «Современное общество: состояние и перспективы» (Первые казанские социологические чтения). Казань, 15-16 ноября 2005 года. – Казань: Центр инновационных технологий, 2006. – Т. 1. – С. 365-369.). Впрочем, противоречия между церковными и общегражданскими учебными центрами обострились ещё в конце XIX – начале XX вв. Проф. Н.Н.Глубоковский не без сожаления в следующих словах характеризовал эту ситуацию: ”<...> С.-Петербургский и Московский Университеты открыто уклонялись от объединения с этими конфессионально-отсталыми учреждениями <академиями и семинариями – П.Г.>, отпуская однако ж туда своих жрецов <имеются ввиду профессора университета – П.Г.> <...>» (Глубоковский Н.Н. С.-Петербургская Духовная Академия во времена студенчества там Патриарха Варнавы // Церковно-Исторический Вестник, 1999. – № 2-3. – С. 240-241.).

¹⁴⁶ Это тоже неспроста вопрос, поскольку он позволяет понять место науки в церковном образовании и церковной жизни вообще. О том, что даже в годы расцвета духовного образования в дореволюционной России университетская «научность» нередко выступала лишь декорацией церковного образования писал Н.Н.Глубоковский. «Наука тоже как будто ценилась не сама по себе и культивировалась по нуждам ректорского престижа» (Глубоковский Н.Н. За тридцать лет (1884-1914 гг.) // Церковно-Исторический Вестник, 1999. – № 2-3. – С. 212.).

решает проблему достоверности аккумулирующихся в церковно-исторической школе знаний, а так же востребованности и полезности накопленного в ней опыта.

Поднимаемый нами вопрос о статусе церковно-исторической науки в области научного знания весьма важен, поскольку поднимает проблему доверия к церковной науке и принятия её опыта.

Как нам видится, под церковно-исторической школой следовало бы понимать исследования в области, прежде всего, церковной, а не отечественной истории, как бы тесно они бы ни были связаны. Причём исследования эти чаще всего и преимущественно являются порождением церковного исторического сознания и связаны с деятельностью религиозных образовательных и научных центров. Именно этот конфессиональный акцент определяет суть отличия церковно-исторической школы от исторической школы вообще.

Сама по себе церковно-историческая школа – плод, порождение церковно-исторической науки, как явления более общего, но так же являющегося частью церковного (конфессионального) сознания, методология которого и границы исследования связаны и установлены догматическими и каноническими положениями религиозного института.

В отличие от церковно-исторической школы и церковно-исторической науки, церковно-историческое направление дефиниция иного качества. Представленная историей церкви, историей церковно-политических отношений и подобными им дисциплинами в отечественной или же всеобщей истории, – она не более чем парадигма исторического знания. Поэтому вполне естественно, что церковная история может иметь сторонников, как в церковной, так и гражданских научных школах.

Правда, мы забыли ещё об одном важном аспекте. Мы забыли о том, что сам учёный может себя позиционировать как церковный или как гражданский исследователь. И в этом случае слава его трудов (какого бы качества она ни была) достанется той традиции или школе, от имени которой заявлен труд.

Немаловажное затруднение представляют различия, существующие в понимании науки в церковной и университетской средах. Нередко эти представления о науке, объективности и ценностях исследовательской работы, по меньшей мере, не только не имеют общей основы, но и более того вступают в противоречие друг с другом. Это

не столько методологическая, сколько мировоззренческая проблема¹⁴⁷.

Современное богословское образование гордится тем, что прежде в стенах тех или иных церковных учебных заведений преподавали такие личности как В.О.Ключевский, Е.Е.Голубинский, В.П.Знаменский. Но признаемся, их научная позиция была скорее исключением, чем правилом, причём исключением преследуемым и жесточайшим образом наказываемым. Примером этого может служить постыднейшая травля Ключевского в МДА¹⁴⁸, запрет, наложенный на издание работ Голубинского¹⁴⁹, официальное обвинение Знаменского в некомпетентности¹⁵⁰.

К тому же, что понимать под научной преемственностью в рамках церковной науки и духовного образования (с институциональной точки зрения)? Так, например, А.А.Зорина, пишет: «К школе А.В.Горского причисляют его учеников С.К.Смирнова, Н.Ф.Каптерева, Е.Е.Голубинского. Объединяет этих учёных не только то, что они учились у А.В.Горского и обязаны ему указанием на

¹⁴⁷ Это обстоятельство в своей работе очень хорошо отразил Е.А.Бажура: «Духовно-учебные заведения являлись одним из главных предметов внимания высшей церковной власти, поскольку именно на них ложилось бремя подготовки церковного пастыря. Духовный работник должен был обладать квалификацией, необходимой для «...насаждения и утверждения веры и благочестия...»; обеспечения религиозно-нравственного воздействия церкви на православную паству. Это выдвигало на передний план задачу воспитания в учащихся «любви к св. церкви и её установлениям», «преданность престолу и Отечеству». Перед преподавательским коллективом стояла задача: сообщить выпускнику не только определённые научно-исследовательские навыки, но и определённое мировоззрение» (Бажура Е.А. Вопросы становления самодержавия в Московском государстве в процессе обучения студентов Казанской духовной академии и Казанского Императорского университета. – Казань: Центр инновационных технологий, 2006. – С. 106-107.). То есть, по сути, церковная наука носила изначально апологетическую направленность, а сама её организация была приспособлена к узкоконфессиональным нуждам.

¹⁴⁸ См.: Голубцов С., протоид. Московская Духовная Академия в революционную эпоху: Академия в социальном движении и служении в начале XX в. По материалам архивов, мемуаров и публикаций / протоидиакон С. Голубцов, М.: Мартис, 1999. – С. 23-28, 220-221.

¹⁴⁹ См.: Полунов А.Ю., Соловьёв И.В. Жизнь и труды академика Е.Е.Голубинского / А. Ю. Полунов, И. В. Смирнов, М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1998. – С. 18.

¹⁵⁰ Об этом обстоятельстве так описывает во вступительной статье к учебному руководству по истории Русской Церкви, написанном П.В.Знаменским Илья Соловьёв: «Когда 13 мая 1875 г. академический Совет удостоил Знаменского степени доктора церковной истории, тогдашний ректор Академии архиепископ Казанский Антоний (Амфитеатров) выступил с «особым мнением», в котором находил, что труд Знаменского не принадлежит к богословским сочинениям ни по содержанию, ни по направлению, причём с неодобрением подчеркнул, что в нём «выставлены» тёмные стороны жизни высшей церковной иерархии и приходского духовенства» (Знаменский П.В. История Русской Церкви: Учебное руководство / П. В. Знаменский, вступ. статья Ильи Соловьёва, 2000. – С. 6-7.).

темы и материалы будущих научных работ. Общим является также принцип сравнительного изучения используемый А.В.Горским и его учениками <...>¹⁵¹. Если принять данную позицию, то многие из нас, приняв тот или иной научный подход, или посетив лекции иного учёного, а то и просто после небольшой научной консультации смогут с лёгкостью оказаться среди учеников С.М.Соловьёва, В.О.Ключевского, Б.Д.Грекова, А.Ф.Лосева, Д.С.Лихачёва и т.д. Очень соблазнительная и многообещающая перспектива. Таким образом понимания научной школы в гражданском и конфессиональном сообществах по меньшей мере не совпадают.

Однако в этом случае возникает ключевой вопрос, ответ на который способен как-то разрешить проблему статуса церковной исторической школы. Можно ли доверять церковному историческому нарративу?

И здесь мы должны сказать: да, но в той же мере, что и любому исследованию, со свойственным ему субъективизмом и несовершенствами, то есть посредством критики. К тому же слабости той или иной научной школы совершенно не исключают появления в ней трудолюбивых талантов и удачных исследований, как возможен и иной вариант. К тому же следует признать, что как бы ни был хорош взгляд со стороны, однако существует множество обстоятельств, которые возможно понять и выявить лишь будучи включённым в церковный организм. Поэтому труды церковных исследователей – это прекрасное отражение мировоззрения церкви и опыта её **самоосознания** в глазах своих приверженцев и в глазах окружающего её мира.

Изложенные нами размышления и применённая аргументация не исчерпывает всей глубины поднятой проблемы. Однако ставят вопрос о внимательном и трепетном отношении к наследию церковных исследователей, как носителей живого исторического опыта православной церкви, каким бы тягостным или же благотворным он ни казался нам.

¹⁵¹ Зорина А.А. Указ. соч. С. 108.

Серебряков Ф.Ф.

Философия и религия, или архимандрит Гавриил

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ
(проект № 07-03-29301a/B)*

Студенты его обожали. Начальство недолюбливало и, часто, пожалуй, даже слишком часто, было раздражено им, особенно церковное. Было от чего: своенравен, дерзок, малопочтителен, в карман за словом лишний раз не полезет - мог наглубить даже архиерею, если тот слишком уж его донимал. Жизнь любил во всех ее проявлениях – даром что в рясе (вел «не вполне монашеский образ жизни», - напишет потом об этом архимандрите автор заметки о нем в известном «Биографическом словаре профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета» под редакцией Н.П. Загоскина). Любил побеседовать «за жизнь» с мастеровыми, усевшись на тумбы на Воскресенской улице, что в двух шагах от университета (там, где ныне химкорпус). А потом также «за жизнь» говорить со студентами на лекциях по то ли ветхозаветной истории, то ли психологии, а, может быть, и метафизике. А уж лучшего знатока последних светских сплетен и новостей в городе вряд ли можно было сыскать. Не был «образцовым преподавателем», но оратор был «выдающийся», обладал «редким даром слова» (это тоже из Загоскина) – я читал его «Слова», собранные в сборнике «Поучительные слова» (Казань, 1850), сказанные в основном по разным церковно-религиозным случаям, - впечатляет даже в виде письменного текста. Особенно мне понравилось – читал неотрывно – «Слово» «По случаю окончания 1844-1845 академического года в Императорском Казанском университете» – прямо Хризостом! Правда, если не знать, что это сказано по случаю окончания академического года в *университете*, то ни за что и не догадаешься, что слово обращено к *университетской* молодежи – это просто захватывающая своим риторическим великолепием и не оставляющая равнодушным своими нравоучительными наставлениями речь пастыря перед юношами, «обдумывающими житье», – то ли перед выпускниками духовной семинарии, то ли перед дворянскими недорослями, собранными гувернанткой в гостиной, в присутствии *рара́*, то ли перед родителями и детьми их с кафедры храма.

Будучи плохим администратором на «духовно-учебной службе» – его «уходили» и из орловской семинарии, и из могилевской, и из

симбирской (причем создавали комиссии по результатам его «начальства»), - он оставил хорошую память о себе, став настоятелем Казанского Зилантова монастыря, – «среди казанского населения пользовался широкой популярностью, а городская беднота любила его за дела благотворения».

Все это – архимандрит Гавриил, в миру Воскресенский Василий Николаевич. Сын дьячка, родившийся еще в век, как выразился однажды В.О. Ключевский, цыганки на русском престоле, Екатерины Великой, (в 1795 году), он, пройдя через суровую «школу выживания» – российскую школу образования, стал в 1837 году преподавателем в Казанском университете.

На протяжении 13 лет после этого (вплоть до закрытия в российских университетах кафедр философии по распоряжению Николая Павловича, монарха российского, столь прославляемого им в «Словах» за радение о науке и образовании) архимандрит Гавриил читал разные тогдашние *философские* курсы (логику, психологию, метафизику, историю философии). А вместе с тем и курсы *богословские*, для чтения которых он первоначально и был приглашен. Читал основное и нравственное богословие, церковную историю, читал церковное (каноническое) право – у него даже есть солидная работа (более 270 страниц) по церковному законоучению («Записки по церковному законоучению», Киев, 1861), а также небольшое «Понятие о церковном праве и его истории» (Казань, 1844). Первые два года читал очень интенсивно: 14 часов в неделю.¹⁵²

Вероятно, архимандрит не испытывал какого-нибудь психологического дискомфорта или мировоззренческого неудобства, переходя из одной аудитории, в которой он только что прочитал «историю философских систем», в другую, чтобы тем же студентам разъяснить ветхозаветное представление о мире (быть может, это происходило, впрочем, в одной и той же аудитории).

Впрочем, для него здесь не было проблемы, как не было ее, скажем, и для Августина – они (как и другие «ученые монахи» и «религиозные философы»¹⁵³) исходили из догмы, придуманной (в разных

¹⁵² Лекция тогда длилась один астрономический час.

¹⁵³ Кажется, Лев Шестов где-то в полемике с Бердяевым заметил, что «религиозный философ» – это противоречие в определении (таков во всяком случае смысл его замечания). А вот Э.Жильсон, сам «религиозный философ», в своей книге «Философ и теология» (очень, кстати, полезной для тех, кто говорит о «религиозной философии» с легкостью, мало утруждая себя продумыванием и логических основ собственных утверждений, и оснований предметов, о которых идет речь), писал, имея в виду средневековых схоластов: «они считают себя фило-

вариациях), кажется, на все времена, догмы, которую можно принять только в случае, если, говоря словами Жильсона, «философское образование имело теологическую направленность и основывалось на ее фактах».¹⁵⁴ Вот как объясняет сам архимандрит Гавриил в конце 4 книги своей «Истории философии»: «Ум человеческий сам собою не может во всем свете постигнуть истину... Такая немощь нашей высшей душевной силы ясно показывает нам состояние нашего повреждения и живо заставляет нас чувствовать нужду в высшем откровении, содержащем благотворнейшие истины для нашего познания»¹⁵⁵. Формулировка и обоснование могут быть и более утонченными, более «философичными», чем гаврииловские, которые все же скорее теологичны нежели «философичны», но суть догмы, «примиряющей» религию и философию, изложена точно.

У меня сложилось впечатление (читая его «Историю философии»), что это объяснение, видимо, составлявшее его убеждение, не только казалось ему достаточным, чтобы «не заикливаться» на этом вопросе постоянно, но давало ему основание для душевного удобства и даже сознание некоторого превосходства над «обычными философами» как человека, все же причастного к высшим «благотворнейшим истинам для нашего познания». Во всяком случае, он вовсе не склонен мучиться этим вопросом о соотношении философии и религии, почти не касается его, и даже следов размышлений о возможных противоречиях, которые могли бы обнаружиться при более глубоком его продумывании, нет. Этот вопрос, видимо, не составлял (судя по работам, которые я читал, а философских работ у него чуть-чуть) предмет рефлексии, занимавший архимандрита, - он воспринимал его, судя по всему, как некую данность, самоочевидность. Либо не хотел об этом размышлять. Архимандрит очень спокойно рассматривает историю философии, приводя мало возражений, почти не вступая в полемику, без ругани и «демонстрации мировоззрения», хотя симпатии свои не скрывает, когда считает необходимым это сделать, но добросовестно излагает даже взгляды материалистов и атеистов, обнаруживая себя еще и как преподавателя «богословских наук» (так написано на обложке «Истории философии») самое сильное некото-

софами, и являются таковыми на деле, но прежде всего они, разумеется, теологи... поэтому, став философами, они не становятся до конца философами». — Э.Жильсон. Философ и теология. — М., 1995. — С. 42-43.

¹⁵⁴ Там же. С.42.

¹⁵⁵ Архимандрит Гавриил. История философии. Часть 4. — Казань, 1839 — С.192.

рыми фразами вроде «надменный» Руссо, «лжефилософ» Гольбах¹⁵⁶. Вообще кажется, что когда архимандрит увлекается изложением истории философии¹⁵⁷, он забывает о том, что он еще и «преподаватель богословских наук», во всяком случае читателю его книги, по-моему, вовсе не бросается в глаза « философское образование с *теологической* направленностью». А вот когда (в «Поучительных словах» и в «Философии правды» местами) выступает как пастырь, богослов, наставник-нравоучитель, когда излагает «основы православной культуры», «православной» теории государства и прав человека, так же не бросается в глаза «философское образование». В «Истории философии» на несколько сот страниц текста, по существу, лишь несколько страниц с «теологической направленностью» - немного.

Исключением является 6 –я книга его «Истории философии», - на мой взгляд, самая слабая, - посвященная «русской философии»¹⁵⁸ (и обозначенная: «Прибавление», как и 5 книга, в которой речь идет о «нечистой» восточной философии – древнеиндийской и древнекитайской – и «чистой», рожденной на земле Палестины, - ясно какой). Исключением в том смысле, что здесь определеннее становятся взгляды архимандрита по теме «религия и философия», где религия вообще понимается как источник «благотворнейших истин». Но дело в том, что архимандрит в основном приводит большие и очень большие цитаты (изложения) из сочинений авторов, которых он относит к представителям русской философии. Правда, и здесь он делает это с симпатией и даже (хорошо видно) с любовью и, – как мне показалось, - с гордостью. Если это воспринимать по крайней мере как выражение и его солидарности с этими мнениями, то эту часть работы, наверное,

¹⁵⁶ Об авторе «Системы природы» он говорит так: «более всех писателей старался разрушить самые основания религии, нравственности и политики» - История философии. Часть 4. – Казань, 1839. – С. 21. А что еще мог сказать архимандрит и «преподаватель богословских наук», когда и «неархимандриты» и даже «сотоварищи по Просвещению» выражались крепче? Далее, кстати, Воскресенский продолжает подробно излагать взгляды «лжефилософа».

¹⁵⁷ А он – не могу отделаться от этой мысли – увлекается и увлекается с любовью. Вот пишет о Декарте и Бэкон: «Бэкон и Декарт в XVII столетии открыли истинный метод философский, на котором должны основываться все будущие труды» (Часть 4. С.6). Правда, вкусы у архимандрита не бесспорны – он, скажем, Кузену уделяет места несколько не меньше, чем Гегелю.

¹⁵⁸ Эта часть работы архимандрита Гавриила была уже предметом рассмотрения казанских исследователей в статье: Медянцева М.П., Никитина Н.П. Из истории философской мысли Казанского университета. Духовное наследие В.Н. Воскресенского. //Ученые Записки Казанского университета. – Т.137. – Казань, 1999. Основное положение ее – архимандрит Гавриил есть предшественник славянофильства – я не считаю верным и обоснованным.

можно рассматривать как материал для суждения об его собственных взглядах. Но не следует забывать и его «некритическое» (в обозначенном выше смысле) или малокритическое отношение ко всему материалу истории западной философии – тогда выносить такие суждения становится труднее. Или следует прийти к выводу, что архимандрит, сохраняя верность своему доброжелательному и легкому характеру, вовсе не придавал значения такому педантизму, а всей душой отдавался делу и увлечению, которые «сейчас» его занимают.

«История философии» - лучшая работа, написанная «преподавателем философских наук». И лучшая ее часть, по-моему, - первые четыре книги (из шести). Других его философских работ мне обнаружить в библиотеке КГУ не удалось, не названы они и в Словаре под редакцией Н.П. Загоскина, в которой приводится библиография «преподавателей и профессоров» (хотя составлена она через 40 лет после смерти архимандрита). Другая его работа, имеющая хоть какое-то отношение к философии, «Философия правды», не оправдывает своего ожидания – это просто большей частью изложение разных положений и норм из тогдашнего права земельного, уголовного, гражданского, имущественных отношений, отношений церкви и государства и т. д. с некоторыми экскурсами в историю и теорию (теории) государства и права, прав человека, «истинную основу», которых составляют «религиозные верования». По-моему, эти экскурсии с довольно подробным (к чести автора) изложением по этим вопросам (хотя и не без замечаний с его стороны) воззрений Локка, Монтескье, «надменного» Руссо составляют главное приобретение для российского тогдашнего читателя, даже в «центрах образования», не избалованного знанием первоисточников. Что же касается собственных взглядов архимандрита по этим вопросам или его комментария к воззрениям «надменных», – они не представляют интереса ни философского, ни с точки зрения истории политической мысли, хотя для российского обывателя, сознание которого со всех сторон формировалось в духе незыблемости триединой формулы «самодержавие, православие, народность». Некоторые заявления автора о «коренных, выведенных из природы человека правах» и могли казаться необычными и даже революционными (скажем «равенство и свобода должны быть почитаемы высочайшим благом человека»). Пожалуй, они, эти взгляды, даже не поднимаются выше представлений обывателя его времени, даже тех мастеровых, с которыми архимандрит беседовал, сидя на тумбах на Воскресенской улице. В самом деле, чем могут

быть «возвышеннее» представлений мастеровых, которые им внушало российское образование – школа, церковь и пресса, – вот этих мыслей: природа человека устроена «по идее Божества»; государь «не ограничен никаким человеческим законом, а только Божеским; дает отчет одному Богу и совести, а не народу»; «к коренным правам /государя/ принадлежит власть законодательная, судебная и исполнительная» (возражая Локку).¹⁵⁹ Хотя признаюсь, там есть и мысли с глубоким, по-моему, содержанием (не помню, не знаю насколько он здесь самостоятелен): например: «состояние природы не есть еще состояние свободы»¹⁶⁰ (возражая Руссо).

«История философии» написана вполне добротнo для своего времени (для России), приведен большой список источников и, наверное, использованных работ, быть может, даже всех, что имелись к тому времени на русском языке (список большой, но тем не менее, если только это так: всех – грустно). Правда, в этом списке совсем мало указано первоисточников (что понятно), поэтому можно *предполагать*, что «История философии» написана на основе вторичной литературы и мнения ее авторов, не самостоятельна, но даже в этом случае материал обработан не только профессионально, со знанием дела, но и *про-думан*, а сам автор в этих материалах *вы-сказан* как мыслитель, мыслящий о том, что говорится в философии («Декарт своим положением я мыслю, следовательно, существую, поставил навсегда самосознание началом всякого знания философского», – пишет архимандрит).

Шестая часть книги архимандрита посвящена «русской философии». ... 1839 год. Год 1840. История философии. Изложена история философии Германии, Англии, Франции и философия Спинозы, голландского еврея. А где же русская философия? ... Не знаю, что думал и что чувствовал, что услышал Воскресенский после окончания 4 книги своей «Истории», но появились «Прибавления».

Подозреваю, что 6-ая часть этих «Прибавлений», уделенная русской философии, написана из патриотических чувств, ибо никакого материала к этому времени у архимандрита, написавшего «Историю философии» и знающего свое дело, для такого смелого дела («истории русской философии») не было, потому что никакой русской философии не было и в помине, хотя отдельные «любомудры», в основном последователи и пропагандисты некоторых немецких филосо-

¹⁵⁹ См. работу архимандрита Гавриила «Философия правды». – Казань, 1843. С. 11, 46.

¹⁶⁰ Там же. – С.12.

фов, были. И архимандрит начинает ее выдумывать, придумав сначала ее основания – ее «особенности».

Архимандрит и сам осознает проблематичность собственного предприятия, поэтому предваряет книгу малоубедительными (правда, достаточно сжатыми) рассуждениями о системах философии (которых, конечно, у нас нет) и философах, которые «могут существовать во всяком народе, хотя бы и не было систем философских». И далее, противореча собственной же мысли о том, что «история философии не есть история всех идей человеческого ума» (в начале 1-й книги, во введении), приводит список человек из 20-ти «русских философов», подавляющее большинство которых случайны в издании с подобным названием, не имеет отношения ни к философии, ни к философскому образованию. Хотя, конечно, имеет касательство к «истории идей человеческого ума», русского ума: политического, религиозного, религиозно-этического и пр. Кого только тут нет: митрополит Киевский Никифор, Владимир Мономах, Даниил Заточник, Нил Сорский, тайный советник, преподававший «нравственность, русскую словесность и историю» великим князьям, М.Н. Муравьев, московский митрополит Филарет Дроздов, епископ чигиринский И. Борисов, министр народного просвещения граф С.С. Уваров... Но среди них есть Г. Скворода, несколько представителей университетской философии и науки: Д. Велланский, шеллингианец, профессор Петербургской Медико-хирургической академии; А.И. Галич; Г.И. Солнцев, ординарный профессор права Казанского университета... Можно было бы включить сюда еще современников Велланского и Галича – Шада, фихтеанца, и М.Г. Павлова, шеллингианца, профессоров соответственно Харьковского и Московского университетов – архимандрит, однако, видимо, не имел о них представления, иначе не возможно представить, почему он, набирая по сусекам «русских философов» из самых невообразимых и странных закромов, забыл на самом законном основании назвать последних, сыгравших очень большую роль в становлении русской философской культуры¹⁶¹.

Хотя автор первой в России «Истории русской философии» (6-ая часть его «Истории») в основном приводит тексты (изложения) из названных «философов», он делает иногда и комментарии, а также «рассуждения», главное из которых – немногословное объяснение

¹⁶¹ В «Былых и думах» Герцен, вспоминая свои университетские годы, писал, что «германская философия была привита Московскому университету М.Г. Павловым», профессором сельского хозяйства.

особенностей русской философии. В чем заключаются эти особенности, не трудно уже догадаться, исходя из набора главных представителей русской «философии», начиная с Иоанна Болгарского и Никифора, митрополита Киевского.

Сначала архимандрит, видимо, находясь под впечатлением предыдущих книг своей «Истории» и осознавая пагубность крайностей европейского мышления («Декарт» и «Бэкон»), делает мышление россиянина (со времен Иоанна Болгарского, разумеется) здоровым и «правильным», то есть не отравленным «любомудрием» и, следовательно, изначально свободным от его пороков: «по отношению к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом» (С. 5. Часть 6.- Казань, 1840). Здесь еще нет особенностей. Но и вообще ничего нет (кроме здравого смысла то ли русичей, то ли папуасов). Нет философии, нет проблемы, нет рефлексии. И, видимо, осознавая это, архимандрит (далеко не первый) подытоживает (как причастный к «благотворнейшим истинам») пути любомудрия: русская философия есть рационализм + опыт и «высшее примирение их в верховном начале всякого бытия» (С.23. Часть 6).

Формула казанского преподавателя подкупает тем, что она честно и откровенно выражает «особенность», которая далее будет просто растворена в «философемах» всех последующих бердяевых и лосевых. Но и она есть лишь перепев «метафизики» восточных отцов церкви. Это что касается любомудрия.

И никакого предшествования славянофильства здесь нет. «Строй его мысли, культурно-методологические установки во многом совпадают со славянофилами. Так, историю философии он понимает как процесс раскрытия человеческого духа..., духовного поиска...», - пишут авторы названной выше статьи об архимандрите в Ученых Записках Казанского университета. Какое сугубое славянофильство можно найти в представлении о том, что история философии есть «процесс духовного поиска»? Весь Запад, а тем более Восток грезил православной Русью в таком случае. Что касается Вознесенского В.И., то он и не мог мыслить иначе, будучи «преподавателем богословских наук» - он здесь никто, обезличен, просто носитель тысячелетней традиции, рупор ее. «Строй мысли, культурно-методологические установки ...». Что имеется в виду? Не монархизм же. Высокая оценка, даже любовование (если большие выдержки и есть любовование; но почти вся его «История» и состоит из выдержек) содержанием текстов старорусских авторов? Что здесь специфически славянофильского? Он также

цитирует Велланского. Совпадающие со славянофильством «культурно-методологические установки» в том, что, согласно устава духовной академии и сочувственно излагающего его архимандрита, «свет вышней философии надо искать в учении христианском»? (Часть 6. С.21.) Архимандрит еще охотно цитирует Ф.А. Надеждина (другого, не издателя «Телескопа»), в том числе и вот это: «Не столь важно в религии умозрение, потому что религия есть принадлежность боле чувств, сердца, чем умствования...». В этом славянофильство? «Гнилой Запад»? Но этого у него нет ни в «Истории», ни тем более в «Философии правды».

А между тем славянофильство есть очень конкретное социально-политическое прежде всего, а потом уж и культурно-литературное и философское явление. И «славянофильство» строго соотносительное понятие, то есть лишаящееся своего смысла без другого – «западничество». Вне контекста этой оппозиции, следовательно, сознательной ее постановки не существует. Историческое прошлое, любовование стариной и т. д. – только материал, подпорки для главного – определения будущего, путей развития. Суть: аршином общим (т.е. европейским) не измерить, у ней (России, русской культуры) особенная статья.

Без размышлений об этом ни о каком славянофильстве и даже о предшестве ему и речи быть не может. Иначе средневековый русский монах, автор формулы «Москва – третий Рим», – первый (да и то вряд ли) славянофил. Ничего этого у автора «Истории русской философии» нет.

Конечно, работа архимандрита Гавриила – это не «история русской философии». Без методологического обоснования ее факта и концепции развития ее и быть не могло. Но работа архимандрита представляет собой простой набор (малоудачный) имен по принципу: «похоже на любомудрие» потому, что он объективно к этому времени и не мог составить «историю русской философии». Преждевременной¹⁶² справедливо назвал ее Г. Шпет.

Дело в том, что архимандрит ошибался, полагая, что система философии не причастна к наличию философов. Очень причастна. Философская система есть только там, где есть школа. Школа выращается либо путем долгого и тернистого развития (и Ключевский прав, говоря, что «схоластика – точильный камень научного мышле-

¹⁶² См.: Ученые Записки..., с.228.

ния»¹⁶³, а Россия не имела этого камня), либо заимствованием и приобщением (со всеми издержками этого) к чужой традиции (к немецкой, как в России). Там, где есть школа, появляются «сами по себе» философы – во Франции не все были Декартами, но в его время – много «преподавателей философских наук», в Германии – не все Лейбницами, но «лейбницианцы» в Германии были не в диковинку – в университетах их было полно. Лобачевские могут появиться и сами по себе – достаточно дарования, гения и индивидуального постижения уровня науки, а в философии «философские деревья» вырастают только тогда, когда есть «философский кустарник». Другого, кроме того что создал, архимандрит Гавриил и не мог тогда создать.

И тем не менее мне представляется совершенно несправедливой оценка В.В. Зеньковского: «Большой цены работа не имеет»¹⁶⁴ (сделанная, кстати, 100 лет спустя, с этой высоты). Она первая – отсюда ее недостатки (по причинам, в том числе, о которых я говорил) – не думаю, что у других получилось бы лучше (все «лучшие работы» по истории русской философии, называемые Зеньковским, относятся к 20 веку). Но она первая – в этом ее достоинства: архимандрит Гавриил, преподаватель Казанского университета, первым в России сказал делом, что у России есть не только история религии, но, как и у германцев, французов, англичан, история любомудрия и попытался высказать это «я» российского любомудрия.

Когда в 1862 году восстановили кафедру философии в Казанском университете, подал прошение о приеме на кафедру и архимандрит Гавриил. Ему отказали. И ушел старый служака понурый, с горечью, с комом, подступившим к горлу и как то вдруг совсем уж состарившийся. Уходил все дальше, не оглядываясь на родные до слез, до боли щемящей в сердце колонны. Уходил, чтобы не быть забытым.

Мерчин А.И.

К осмыслению творческого наследия Шри Ауробиндо

За те годы, которые прошли после ухода от нас Шри Ауробиндо (1872 – 1950) и его сподвижницы Матери (урожденной Мирры Алфасса, 1878 – 1973), возрастает понимание значения их личностей,

¹⁶³ Ключевский В.О. Литературные портреты. – М., 1991. – С. 452.

¹⁶⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. – Ростов-на-Дону, 2004. Т. 1. – С. 29.

пусть это понимание затрагивает пока относительно немногих, способных различать в нашем переменчивом мире то, в чем ощутимо присутствие Вечности. Вечности, обретшей некогда голос в священных писаниях Индии. Подобно величественным Гималаям, этим застывшим, как некогда выразился Шри Шанкара Ачарья, раскатам смеха бога Шивы, предстают перед нами не сопоставимые ни с чем «только человеческим» по мощи образы Матери и Шри Ауробиндо, а сквозь них просвечивает олицетворяемая ими Реальность, объемлющая все и возвышающаяся надо всем. Возле них, по словам американской писательницы Роды Ле Кок, чувствовалось «какое-то силовое поле», «сила Любви, но не той, которую обычно подразумевают под этим словом люди», «ум пребывал в совершенном безмолвии» при отчетливости восприятий, замирал бег минут, поскольку «там не было времени»¹⁶⁵.

Образы Шри Ауробиндо и Матери, действительно, неисчерпаемы: они относятся к духовной истории человечества. Притом, прибегая к понятию духовности, мы часто подразумеваем предельный уровень развития личности. Однако в данном случае расширяются семантические границы этого слова. Мы начинаем говорить не только об одухотворенности разума, но о различных уровнях духовной жизни, превышающих собственно способности человека. Поскольку, согласно Шри Ауробиндо, человек должен быть превзойден, а «эволюция по своей сущности – это не развитие все более и более организованного тела или все более и более действенной жизни», она есть «борьба Сознания, сомнамбулического в Материи, за то, чтобы пробудиться, быть свободным, найти себя и овладеть собой», прочее же – «только технические и внешние обстоятельства»¹⁶⁶.

Следовательно, посюстороннее, самое материальное, кажущееся противоположностью отражающегося в нем и искаженного Совершенства, тайно движется к более полному его воплощению в различных формах и различными способами. Шри Ауробиндо в своих работах сближает указанное Совершенство с воззрениями в Упанишадах на Брахмана. О Брахмане говорится, с одной стороны, как о Вечном без качеств, Ниргуна Брахмане, безличностном принципе Абсолютного; с другой – как о Сагуна Брахмане, Вечном с бесконечным количеством качеств, некой Абсолютной Личности, а значит, Личности,

¹⁶⁵ См.: Ван Фрекем Дж. За пределы человека. Жизнь и деятельность Шри Ауробиндо и Матери. СПб.: Адити, 1999. С. 343 - 4

¹⁶⁶ Aurobindo Sri. Essays Divine and Human. Pondicherry, 1996. P. 174

не сводимой ни к одному отдельному качеству или к отдельной Ее характеристике. И хотя все в этом мире (включая нас самих) – это разного рода проявления Брахмана, сам по себе Брахман непостижим. Вот почему «нам не следует говорить, что «Это» трансцендентно миру или миру имманентно, относится или не относится к миру»¹⁶⁷. Иными словами, по отношению к живому Целому невозможно применять адекватно определения фрагментированной человеческой мысли.

Брахман все-таки получает описания в качестве Сат, вечного и бесконечного Существования, «моря вверху» в Ведах. Или в качестве Чит – само-осознанности этого Существования, «необъятного Света» у тех же ведийских провидцев. Он описывается также как Ананда – упоение, блаженство этого Существования, благодаря которому оно длится. Динамический аспект Брахмана – это вселенская Матерь-Энергия, порождающая миры и их бесчисленных обитателей. Единственно вне жизни и смерти существующий Брахман является духовным средоточием каждого индивидуализированного существа – Атманом. Знать Брахмана означает обладать ключом к сокровенным глубинам бытия, к мистерии Вселенной и к загадке человеческого «я». К такому знанию приводит Йога.

Последователи всякой йогической традиции исходят из того, что внутренний мир обыкновенного человека состоит преимущественно из хаоса его поверхностных чувствований и механического мышления, работающего с этими чувствованиями. Именно поэтому Йогой Шри Ауробиндо предполагаются полная транквилизация полусознательных движений психики и концентрация на Безначальном, которые сопровождаются подношением Высшему всего своего существа, умственных способностей, жизни, тела, словом, выходом за пределы эгоцентризма и достижением состояния как бы «проглоченности» Высшим ради нового в Нем рождения. Наш мир меняется: он становится, если использовать выражение из поэмы Шри Ауробиндо «Савитри», «the worshipping silence»¹⁶⁸, глубоким, поклоняющимся Богу молчанием.

Концентрация на так называемом «лотосе сердца» постепенно приводит к опыту осознания психического существа, формирующегося в нас от рождения к рождению и представляющего собой индивидуальную в каждой частицу Атмана. «Это скрытые Свидетель и

¹⁶⁷ Ibid. P. 100

¹⁶⁸ Aurobindo Sri. Savitri. A Legend and a Symbol. Pondicherry, 2002. P. 523

Наставление, спрятанный Проводник, Даймон Сократа, внутренний свет или внутренний голос мистика.»¹⁶⁹ Это, согласно ученику Шри Ауробиндо Амалю Кирану,

«Огонь, отведал рая чей язык.»¹⁷⁰

Разуму этот огонь сообщает особую проницательность бессмертного зрителя сцен человеческого существования, в тонком теле жизни человека проявляется как бесстрастное горение интуитивного чувства.

Переживание самого Атмана относится к духовной трансформации человеческого существа. Нерожденное «Я», или Атман, - «это аспект Брахмана, в котором он интимно чувствуется как сразу индивидуальный, космический и превосходящий вселенную»¹⁷¹. Приходит новое состояние, одно из описаний которого содержится в сонете Шри Ауробиндо «Беспредельность «Я»»:

«Стал тем, чем прежде Времени я был.

Смирило мысли тайное касанье:

Все то, что Ум-посредник сотворил,

В пустотность переходит и в молчанье.

Жизнь – во вневременных объятиях покой;

Весь утопает мир в бессмертном взоре.

Дух от своих одежд свободен мой;

Моя со мною суть на всем просторе»¹⁷².

Это «Я», населяющее Вселенную, может переживаться на различных уровнях сверхсознания. Сама душа и ее энергии, освобожденные от ограниченности движений обыкновенной жизненной силы, взмывают к вершинам бытия и привлекают оттуда в смертное существо вспышки «посланий», исходящих от мистического солнца Знания-Воли.

Сознание, постепенно расширяясь и поднимаясь над своими ментальными ограничениями, начинает охватывать бесконечные расстояния и промежутки времени, а позади и вне этого сознания чувствуется Некто, который содержит в Себе все. Шри Ауробиндо указывал на достоверность подобных переживаний: «Чем выше мы восхо-

¹⁶⁹ Aurobindo Sri. The Life Divine. Pondicherry, 1989. P. 225

¹⁷⁰ См.: Amal Kiran (K.D. Sethna). Life-Poetry-Yoga. Vol. 3. The Integral Life Foundation – USA, 1997. P. 244

¹⁷¹ Aurobindo Sri. The Life Divine... P. 347

¹⁷² Пер. А.Меречина. Вып. по изд.: Aurobindo Sri. Sonnets. Pondicherry, 1999. P. 39

дим, тем более тонкую, но и гораздо более интенсивную, более истинную и духовно «конкретную» субстанцию мы встречаем, более тонкую, более радостную, более чистую и экстатическую энергию наслаждения»¹⁷³.

Таким образом, духовность у Шри Ауробиндо – это такая внутренняя жизнь человека, в основание которой положено осознание им самого подлинного и сокровенного в своем существе, его тяготение к своему истоку, к вездесущей и необъятной повсюду Реальности. В этом случае религия и философия остаются пока несовершенными выражениями духовности человека, поскольку они смешиваются с его «непросветленностью», искажающей его попытки как-то возвысить свою природу.

Так, с одной стороны, религия предполагает наличие социального института, символа веры, догматов, ментальных верований, набожности, отправления культа, сугубо этической самодисциплины, с другой – в ней имеется непосредственный поиск живого Бога, выводящий человека за пределы обрядов, символа веры и догмы. Притом, возможно обнаружение их потаённого смысла в его духовно-мистическом опыте. В данном случае религиозные символы начинают интерпретироваться не как принявшие вдруг образную форму абстрактные и даже фантастические представления, но как образы, в которые отлились «видение и переживание вещей настолько внутренних, настолько утонченных, настолько мало принадлежащих области интеллектуальных абстракций»¹⁷⁴, что они просто не могут быть выражены иначе. И все-таки стремление религиозного человека установить связь между горним и дольным претерпевало многочисленные искажения, часто вырождалось в массовые невежество, жестокость и фанатизм.

Философы, стоящие на позициях рационализма и даже интуитивизма, интеллектуализируя чувственный или духовный опыт и занимаясь проблемой познания единственной Истины, временами могли лишь отдаленно влиять на жизнь человечества, но не радикально ее изменять. Обыкновенно отталкиваясь от чувственных восприятий, мышление переходит к отвлеченным понятиям, но останавливается перед границами своих познавательных возможностей: творческая сила разума конструирует собственный мир, непроницаемый для все-

¹⁷³ Цит. по: Ван Фрекем Дж. За пределы человека... С. 112

¹⁷⁴ Aurobido Sri. The Future Poetry. Letters on Poetry, Literature and Art. Pondicherry, 1972. P. 361

го, что она не способна в него поместить. Пребывая в «атмосфере чистых идей», ум человека довольствуется четкостью логически выверенных построений и весьма относительной широтой своего охвата действительности. Такое знание «обладает определенной возвышенностью и безмятежной отрешенностью»¹⁷⁵, хотя следует признать, что «разум по природе своей является светом недостаточной силы и выполняет значительную, но все же ограниченную миссию и как только он начинает применяться к жизни и вовлекаться в практическую деятельность, он попадает в зависимость от объекта исследования и становится слугой и советником тех сил [сил, по определению Шри Ауробиндо в данном случае, инфра- и супрарациональных. — А.М.], в борьбу которых, смутно и плохо понимаемую, вмешивается»¹⁷⁶.

Тем не менее религия, философия, искусство и наука доводят до нас идеи, символические или на первый взгляд лишенные символической глубины картины и образы из нескончаемой пьесы Абсолютного, которую Оно ставит перед самим собой. Открытие своей духовной сути человеком, не удалившимся от повседневности, но преобразующим ее в нечто более совершенное, будет означать объединение указанных сфер познания в новом типе его жизнедеятельности, которая когда-нибудь наполнит их особым содержанием. Ибо «когда знание достигает своих высочайших аспектов, - писал Шри Ауробиндо, - возможно прийти к его величайшему единству»¹⁷⁷. Это единство, этот непостижимый пока еще синтез осуществляли Шри Ауробиндо и Мать: синтез религии, философии, искусства и науки, их синтез с изначальной духовностью, синтез основных направлений и школ Йоги, синтез восточного и западного мировоззрений. Они открыли возможность нашего странствия к бесконечным горизонтам сверхсознания и, в конечном итоге, превращения человека, вплоть до его биологической природы, в супраментальное — бессмертное, состоящее из центров («солнц») сознательной энергии — существо, отношения которого с Высшим приобретут недоступное прежде качество. Так поэтически это выразил сам Шри Ауробиндо: «Сквозь брезжащий покров чудес и упоенья // За миром рвется мир к проснувшемуся зренью»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Aurobindo Sri. *Essays Divine and Human...* P. 8

¹⁷⁶ Ауробиндо Шри. Человеческий цикл. СПб.: б.и., 1999. С. 131

¹⁷⁷ Aurobindo Sri. *The Life Divine...* P. 700

¹⁷⁸ Пер. А.М. Вып. по изд.: Aurobindo Sri. *Sonnets...* P. 2

Эдуард Шюре. Религия и Наука.

Я убежден, что придет день, когда физиолог, поэт и философ будут говорить одним языком и будут понимать друг друга.

Клод Бернард.

Привычно в наше время относится к теософии, ее идеалам и философскому учению с определенным пренебрежением. Говоря о теософии, прежде всего вспоминают учение конца XIX века Блаватской и ее «Тайную Доктрину». Многие исследователи относят учение Е. П. Блаватской к религиозной философии, другие к мистической философии, или к эзотерическим учениям. Тем самым круг интересов теософии обычно ограничивают попытками создания «универсальной религии» и объединения различных вероисповеданий через раскрытие тождественности сокровенного смысла всех религиозных символов.

Но подобным же термином Ф. В. Шеллинг обозначал синтез мистического богопознания и рациональной философии. Теософии он противопоставлял «теософизм» — вид мистицизма, исключающий возможность научного познания. Термин «свободная теософия» появляется и в трудах Владимира Соловьева, под влиянием Шеллинга, и обозначает высший синтезом рационального и эмпирического знания с мистическим знанием. Владимир Соловьев подчеркивал отличие «свободной теософии» от «традиционной теософии», говоря о свободной теософии как продукте критической мысли, рационального мышления.

Тем самым мы можем видеть, что в круг интересов теософии, пусть даже и не в традиционном ее понимании, входит проблема соотношения науки и религии, дилемма между научным и мистическим познанием и попытка ее решить. Одной из особенностей взгляда теософии на проблему разрыва между Наукой и Религией - вера в возможность и необходимость примирения между ними. И наиболее ярким и последовательным сторонником этой идеи являлся теософ Эдуард Шюре.

Эдуард Шюре (Eduard Schuré, 1841-1929) — французский писатель, родом из Страсбурга. Во введении в «Эзотерическую науку» он писал: «Самым большим злом нашего времени следует признать то,

что Религия и Наука представляют из себя две враждебные силы, не соединенные между собой. Зло это тем более пагубно, что оно идет сверху и незаметно, но непреодолимо просачивается во все умы, как тонкий яд, который мы вдыхаем вместе с воздухом»¹⁷⁹. В своей книге «Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий» Шюре обрисовывает кризис Науки и Религии конца XIX века, но как актуальны его слова к началу XXI века, к сегодняшней действительности!

Шюре подвергает критике идеи материализма, позитивизма и скептицизма, упрекая ученых в том, что они потеряли верное понимание истины и прогресса. Эдуард Шюре не мракобес, отрицающий роль рациональной мысли и научного подхода. Он скорее говорит о бездушности Науки, о потере ей смыслового ориентира, то есть того, ради чего существует Наука. «Наши ученые, прилагавшие экспериментальный метод Бэкона к изучению видимого мира с такими поразительными результатами, сделали из Истины идею вполне внешнюю и материальную. Они думают, что можно приблизиться к ней, накапливая все большее и большее количество фактов».

В то же время Шюре предостерегает от «Религии без доказательств». По его мнению, религия, не способная защитить свои основные догматы от возражения Науки, заперлась в них словно в жилище без окон, противопоставляя разуму веру, как неоспоримую абсолютную заповедь.

В открытом письме президенту РФ В.В. Путину подписанную академиками РАН написано: «Верить или не верить в Бога - дело совести и убеждений отдельного человека. Мы уважаем чувства верующих и не ставим своей целью борьбу с религией. Но мы не можем оставаться равнодушными, когда предпринимаются попытки подвергнуть сомнению научное Знание, вытравить из образования "материалистическое видение мира", подменить знания, накопленные наукой, верой». Инициированное обращением в суд петербургской школьницы с требованием включить в программу средней школы по биологии теорию творения человека божественной силой вместо "устаревшего и ошибочного" дарвинизма, это письмо служат наглядным пособием того, что слова о «Религии без доказательств» актуальны и в современной российской действительности.

«Религия без доказательств и наука без надежды стоят друг против друга, недоверчиво и враждебно, бессильные победить одна дру-

¹⁷⁹ Шюре Эдуард. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Репринтное воспроизведение издания 1914 г. –М.

гую»¹⁸⁰. Рассматривая проблему взаимоотношений Религии и Науки в историческом аспекте, Шюре отмечает, что изначально этот конфликт был необходим и полезен, способствуя развитию человеческих способностей, но под конец стал причинной бессилия и очерствения. Изначально Религия отвечала запросом сердца, а наука - на запросы ума, но они перестали понимать друг друга. Последствием этой трагедии стало разделение в нутрии самой науки, и в лоне всех церквей.

Противопоставлением «Религии без доказательств и науки без надежды» Эдуард Шюре видит в эзотерическом учении, чьи корни крепятся в Древней Греции: «...для мудрецов и теософов Востока и Греции истину нельзя было установить без общего понятия о физическом мире, но в то же время они осознавали, что истина пребывает прежде всего в нас самих, в началах нашего разума, и во внутренней жизни нашей души».

Идеи Шюре, который прежде всего оставался теософом, последователем Блаватской, о том, что Религия и Наука должны встретиться в эзотерическом учении, что религия должна стать научной, а наука религиозной в наше время являются в лучшем случае спорными и устаревшими, но в то же время в несколько другой форме и в другом смысле повторяются и в XX веке.

В своей статье «Религия и наука» Альберт Эйнштейн приходит к парадоксальному для ученого выводу: «Нетрудно понять, почему церковь различных направлений всегда боролась с наукой и преследовала ее приверженцев. Но, с другой стороны, я утверждаю, что космическое религиозное чувство является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования¹⁸¹». Эйнштейн, подобно Шюре, видит в историческом плане огромные различия между миропониманием Религии и Науки, но в то же время замечает, что в наше время серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди. Религиозные не в плане принадлежности к определенной конфессии, а в глубоком доверии миру, вере в разумность и рациональность Вселенной, подобной вере христиан, мусульман и буддистов в осмысленность человеческого бытия и в создании мира некой силой, называемой Абсолютом, Богом.

Вопрос конфликта Науки и Религии, возможность их синтеза и взаимодействия, остается открытый до сих пор, не решенный ни теософами, ни учеными XX века. И в то же время не подлежит сомне-

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. IV. - М.: "Наука", 1967. - С. 126 - 129.

нию идея о том, что современный мир не может существовать без одной из этих сил, довольствуясь только Наукой или только Религией, замещая одно другим. Религия, подменяющая собой научное знание, приводит к застою в развитии цивилизации, к обнищанию всей культуры, в то время как наука, занимающая место Религии, делает общество бездушным и механистичным, лишенным гуманности и сердца.

Мурсалимов Р.В.

Философский смысл геометрии П.А. Флоренского

1. О смысле обратного хода времени в аспекте геометрии П.А. Флоренского. Идея обратного хода времени стала будоражить умы более, чем когда-либо прежде. XX век по-новому поставил проблему вектора времени. Мнения разошлись, и суть их сводится к следующему. Нобелевский лауреат И. Пригожин, его интерпретаторы, исходя из закона возрастания энтропии, не принял идею оборота «стрелы времени» [1]. Этому взгляду с позиции физики противопоставлен медицинский феномен компликации: «Известно, что два одновременно действующих раздражителя часто воспринимаются в некоторой последовательности: один раньше, другой – позже. Раньше воспринимается тот из них, на котором сосредоточено наше внимание... хирург, внимательно следящий во время операции за кровотечением, может увидеть кровь раньше, чем вскрыт сосуд» [2]. Диалектична позиция середины: «Чтобы ответить на вопрос о том, возможно или невозможно обернуть время, надо... сами временные интервалы (моменты) рассматривать как индивиды и установить, что будет называться временем существования времени» [3]. Исследуя геометрию П.А. Флоренского, «надо видеть, что понятия «плоскость» и «поверхность» ещё не определены должным образом, сообразно их высокой ранговой позиции в науке и философии... Плоскость обычно воспринимается как одно из искомых понятий, которое лишь косвенным образом определяется аксиомами геометрии. Существует необходимость дальнейшего обобщения понятия «поверхность»» [4]. Этим подогревается интерес к теории плоскостей священника П. Флоренского.

Предложенная Флоренским модель пространственно-временного многообразия расширяет возможности углубления наших знаний о

философии пространства и времени. Провидческий характер его основных идей верифицируется теоретическим и экспериментальным освоением биомембраны. По Флоренскому, кривые плоскости, с одной стороны, положительные, а с другой – отрицательные. В них «различие фигур на выпуклой и на вогнутой, или, шире, вообще на разных сторонах поверхности, приобретает важное значение и безусловное содержание» [5]. Смысл осуществленного на этом основании мысленного эксперимента состоит в следующем: если наблюдатель находится на положительном конце нормали к поверхности, то наблюдаемое циклическое движение (обход контура) совершается против часовой стрелки, «а если обход видится происходящим по часовой стрелке, то это значит, что на него наблюдатель смотрит с отрицательного конца нормали» [6]. Не говорит ли это о том, что на полярных поверхностях все наоборот, то есть вектор времени и вместе с ним возрастание энтропии имеют противоположную направленность?

При преодолении некоторого порогового уровня химической сложности полярных плоскостей, структурных, биохимических различий их поверхностных слоев, как это имеет место в живой мембране, происходит раздвоение естественного диалектического тождества форм временной направленности. На внутренней поверхности мембраны вектор времени и энтропийные процессы поворачиваются в обратном направлении. «По всей вероятности, находим в одном фундаментальном исследовании – мембраны ассиметричны, т.е. имеют «лицевую» и «обратную» стороны... Ассиметрия служит важным элементом механизма, ответственного за направленный перенос веществ через мембрану... Ассиметрия может быть обусловлена химическими различиями в структуре белков, покрывающих разные стороны мембраны, или химическими различиями в структуре липидных слоев» [7]. Биомембрана – один из интереснейших природных объектов, в котором два биологических тела отсчета соединены между собой в зеркальных отношениях. Исходя из этого, можно предположить, что векторы времени на входах и выходах мембраны противоположны.

С появлением живой клетки, как можно было бы полагать, совершилось раздвоение пространственно-временного континуума геокосмической реальности на две геометрии, из которых вновь возникшая стала внутренней геометрией живой материи со специфической для биомассы системой пространственно-временных отношений. На этот счет имеются факты, привлекающие к себе внимание. Установ-

лено, что в структуре гена существует «промотор – последовательность нуклеотидов, с помощью которой определяется время и место экспрессии данного гена» [8]. «Известно также, что отростки нейронов (нервных клеток) протягиваются в должные места еще до того, как формируются сами места» [9].

Воздействием психологической установки – команд, идущих из некоторых: центров мозга, - поисковой деятельности человека придается определенная психофизиологическая направленность. Дух человеческий творит свою геометрию, выходя за пределы настоящего в сферу производства «информации из будущего» (термин И.Б. Новика), целеполагающей деятельности, проектирования и осуществления синергических эффектов. «Культура, - писал Флоренский, - есть действительность по целям, и социальная жизнь строится телеологически» [10].

2. Темпоральная самодостаточность субъекта. Время – это спонтанно складывающийся в ходе универсального движения непрерывный ряд формообразования событийного содержания бытия, его вещественно-энергетического наполнения путем отбора, усреднения и чередования дискретных единиц хаотично перемежающихся длительностей.

Время – условие ряда, ряд – условие времени [11]. Эта эквиваленция Флоренского полна глубокого смысла. В отличие от Пространства, характеризуемого высокой степенью свободы пребывания и движения в нем, Время – диктатор, действующий сообразно принципу подчинения, то есть реализации линейной связи применительно к параметру порядка в отношении до – теперь – после.

Универсальный закон экономии времени, его императивы проявляются в квантовании времени. О том, что настоящее имеет свою целостную длительность, писал Аристотель, демонстрируя свою мысль на примере чувства удовольствия, которое реально пребывает лишь в настоящем [12]. Современная наука подтверждает эту древнюю идею о временной длительности настоящего как единственном феномене времени, имеющем объективно реальное бытие. Прошлое входит в него как реализованная или упущенная возможность, а будущее как возможность, ожидающая своей реализации.

Настоящее время – это целостная единица временной длительности, которая «изменяется только дискретными приращениями» [13]. Так, кинетическая энергия с силой налетающего на прочную стенку стержня превращается в потенциальную энергию упругой деформации.

ции, а затем снова переходит в кинетическую энергию. Движущийся внутри стержня туда и обратно со скоростью звука фронт волны упругой деформации квантован в настоящем, длительность его нетрудно измерить [14]. Если от удара стержень не распался, он самодостаточен, логическая структура его тавтологична [15]. Распад стержня свидетельствует о его темпоральной несамодостаточности.

В работах нобелевского лауреата Р. Фейнмана имеется необычное определение: позитрон – это антиэлектрон, возвращающийся из будущего в прошлое [16]. Это открытие имеет свою опору в геометрии Флоренского. Исходя из того, что «очень многие положения аналитической геометрии не имеют существенной важности, как аналитические, и ценны – именно как геометрические; - П.А. Флоренский предлагает – усмотреть их пространственный смысл, а не утверждать таковой только на словах» [17]. Плоскость с отрицательными поверхностями (Флоренского) представляет из себя вместилище бытийных свойств и проявлений, помещающихся между двумя противоположными поверхностями. Причем движение по часовой стрелке на одной поверхности дает движение против часовой стрелки на другой поверхности.

В геометрии, - согласно Флоренскому, - «изучаем мы пространство, - не линии, точки и поверхности, как таковые, а именно свойства пространства, выражающиеся и в этих частных пространственных образованиях» [18]. Иначе говоря, оперируя частными пространственными образованиями (а это линии, точки, поверхности), исследователь должен наблюдать синтез свойств плоскости, целостную картину ее внешнего и внутреннего бытия, включая пространство между двумя ее поверхностями, а равно и диалектическую противоположность поверхностей, их свойств и антисвойств.

3. Определение сложности. Как показывает химия, и особенно биохимия, чем сложнее материал плоскости, тем сложнее и внутренняя геометрия ее, внутренний мир. Нарастание количественных параметров плоскости наделяет ее новыми фундаментальными свойствами, при определенной мере таких накоплений достигается тот уровень сложности, который предопределяет возникновение качественно нового пространственно-временного континуума с оборачиваемым вектором времени. Такова суть понятия «сложность»: система является сверхсложной, если полнотой составляющего ее множества элементов создается разнообразие форм пространственно-временной на-

правленности, необходимое для возникновения временных рядов с противоположными векторами времени.

Изучение биомембраны создает новые теоретические потребности. На это натолкнулся Р. Геннис: исследуя модификацию белков на поверхности биомембраны, он, надо полагать, спонтанно, признал новизну получившейся ситуации и ввел понятие «векторный, т.е. локализованный на одной стороне мембраны» [19]; однако ученый не пошел на напрашивающийся здесь оборот вектора времени. Между тем требование различения и корреляции противоположных векторов времени на поверхностях биомембраны объективно. Можно ожидать, что признание этой методологической необходимости позволит поднять уровень понимания проблем биомембраны. Но для этого потребуются освоение рассмотренных выше методологически значимых диалектических идей Флоренского, Фейнмана и плюс к тому Дж. фон Неймана, строго логически доказавшего существование систем, у которых «импульс «стоп» предшествует импульсу пусковому» [20]. Чтобы так оборачивать вектор времени, живым существам приходится спонтанно «путешествовать» в пространстве будущего, фиксируя точки наподобие тому, как это делает артиллерийский офицер, действующий по правилу вилки: недолет – перелет – точка.

Анализ отражательной деятельности в некоторых живых организмах показывает, что в них имеются верифицируемые естественным отбором механизмы точного отражения временных параметров будущего, осуществляемого путем последовательного приближения к точкам объективно необходимых сроков ожидаемых событий.

Человек творит свое будущее, опираясь на достижения прошлого и настоящего. Точностью понимания будущего определяется полнота его самодостаточности.

Литературы:

1. Пригожин И. От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках М., 1985. – с. 6.
2. Элькин Д.Г. Восприятие времени. – М., 1962. – с. 232.
3. Зиновьев А.А. Логическая физика. – М., 1972. – с. 134.
4. Математический энциклопедический словарь М, 1988. – с. 458, 462.
5. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М, 1991. – с. 18 – 19.
6. Там же, с. 11.

7. Ленинджер А. Биохимия: молекулярные основы структуры и функции клетки. М, 1974. – с. 252.
8. В мире науки, 1992. – №8 – с. 27.
9. В мире науки, 1992. – №3 – с.28.
10. Флоренский П.А. Имена (часть вторая).// Характер и имя. Серия «Четвертое измерение», вып.5, 1992. – с.252.
11. Священник Павел Флоренский. Соч.в 4 т. Т.2. М., 1993. – с. 53.
12. Аристотель. Сочинения: в 4-х томах. Т.4 М, 1984. – с. 278.
13. Таллер В.Дж. Теоретические ограничения скорости передачи информации // Теория информации и ее приложения.М.,1959. – с. 60.
14. Бутиков Е.И., Быков А.А., Кондратьев А.С. Физика в примерах и задачах. М.:, 1979. – с. 104.
15. Проблема самодостаточности этносов: теоретико-методологические вопросы. Казань. – с. 61 – 69.
16. Фейнман Р. Теория фундаментальных процессов. – М., 1970.
17. Флоренский Павел. Мнимости в геометрии. – М., 1991. – С. 11, 12 – 13.
18. Флоренский Павел. Мнимости в геометрии. – М., 1991. С. 11, 12 – 13.
19. Геннис Р. Биомембраны: Молекулярная структура и функции. – М., 1997. – с. 175.
20. Нейман Дж. фон. Теория самовоспроизводящихся автоматов. – М., 1972. – с. 194.

Борбасова К.

В поисках цивилизационно-культурной идентичности

Время существования Казахстана как суверенного государства с особой остротой ставит вопрос об изучении своей подлинной этнической истории, возрождении духовно-нравственных ценностей казахов. Это, в свою очередь, позволит понять место и роль казахстанского опыта миропонимания и мировоззрения в полилоге различных культур.

Традиционная культура казахов - это самобытный образ жизни, который онтологически отражает гармонию отношений “человек - мир”. Своеобразным выражением образа мира традиционного казаха является юрта, строение и убранство которой есть ничто иное, как

микрокосм. Реалии кочевой жизни, располагавшие к родовому укладу жизни, определили и систему традиционных ценностей казахов. Существовало два уровня ценностей: высшие, духовно-нравственные и так называемые бытовые ценности. К духовно-нравственным ценностям относились интересы рода, ставившиеся превыше всего, почитание умерших предков, уважение к старшему поколению. К бытовым ценностям казахи относили наличие собственного жилища, большого потомства, обладание богатством, под которым подразумевалось большое количество скота.

Возникновение городов знаменует собой появление совершенно нового модуса бытия человека. Обесценивая традиционные кочевые обычаи, которые тысячелетиями упорядочивали и регламентировали жизнь кочевника, город создает новые, собственно культурные и цивилизованные нормы жизни. Теперь роль организации и поддержания социального порядка начинают выполнять закон и юридическое право. Город стал наиболее адекватным способом жизни для цивилизованного человека. Современную информационную революцию, которая оказывает свое влияние на все сферы человеческой жизни, мы связываем только с городом.

Еще в 60-х годах М. Маклюэн выдвинул тезис о том, что смена эпох в истории человечества определяется господствующими средствами коммуникации. Традиционные общества имели в основном устные способы коммуникации. Появление письменности и алфавита перебросило человека в визуальный мир. Изобретение типографской машины породило настоящий информационный бум в сфере массовой коммуникации. Это вызвало, по мнению Маклюэна, рост национализма и индивидуализма, человек все больше дистанцировался от общества. Современные средства коммуникации, среди которых особое место принадлежит компьютеру, радикально изменили все сферы общественной жизни. Современный человек переживает «третью волну» развития общества (по Тофлеру), которая характеризуется новым типом межличностных отношений и новыми ценностями. Информация становится более важной составляющей, чем земля, труд, капитал, сырье, а массовое стандартизированное производство заменяется новой системой индивидуального производства, в основе которого лежит интеллектуальный труд.

На пути к цивилизованному устройству жизни современный Казахстан наталкивается на ряд проблем, от решения которых зависит будущее нашего народа. Так, этническая неоднородность Казахстана

порождает серьезную проблему, касающуюся непосредственно самих казахов. В Казахстане наблюдается тенденция маргинализации общества. Проблема маргинальности - это проблема урбанистического общества, которое всегда является полиэтническим, со сложной сетью социальных норм и ценностей. Живя в таком обществе, маргинал ощущает себя одиноким, отторгнутым обществом. Такое явление наблюдается в среде русскоязычных урбанизированных казахов. Поколение урбанизированных казахов, которые получили образование на русском языке, проживших всю сознательную жизнь в советское время, существует в двух мирах - казахском и русском - одновременно.

Между тем этническая идентичность является не статическим, а динамическим образованием.. Исследователи констатируют факт, что этническая идентичность может трансформироваться из негативной в позитивную и наоборот. Примером может служить ситуация, имевшая место в истории Казахстана. В период так называемой колониальной культуры, когда доминировала русскоязычная культура, наблюдался процесс негативной этнической идентичности. С обретением независимости произошли изменения. Так, возрождение казахского языка, придание ему статуса государственного стало символом позитивной этнической идентичности, независимости, самостоятельности и национального единства [1, с. 92-93]. Исследования языка как фактора этнической идентичности демонстрируют, что казахи-билингвы, владеющие одинаково хорошо и казахским и русским языками, приписывают себе качества, свойственные им как представителям казахского этноса, и одновременно черты, характерные для русских.

Подобная идентификация напрямую связана с более высоким уровнем этнической идентичности – цивилизационной идентичностью. Это предполагает формирование собственно этнической и евразийской идентичности. Напомним, что в Западной Европе удался опыт двойной идентичности: итальянец, француз, немец, наряду с национальной идентичностью, помнят европейскую идентичность в рамках “атлантической солидарности” перед лицом Востока и Юга. В поликультурном пространстве - это оптимальная форма идентификации позволяющая формировать позитивную установку для восприятия других культур. В этом свете мы можем говорить о положительной маргинализации культуры, когда у человека отсутствуют внутренние переживания, конфликты, состояния двойственности, он бо-

лее активен в ситуациях межкультурных контактов. Носители синтетической культуры имеют более широкий кругозор, у них вырабатывается толерантное отношение к представителям других этносов и культур. В отличие от всех маргинальный казах способен видеть «рубежи» как казахской, так и русской культуры.

Казахстанская культура - это синтез и противостояние двух модусов бытия: традиционного и урбанистического. Культура страны в широком смысле этого слова: политическая, материальная, духовная - дает условие для выбора мировоззренческой ориентации. В Казахстане именно богатство и разнообразие культурных традиций полиэтнического социума является уникальной и очень сильной составляющей.

Исторически сложилось так, что Казахстан стал местом взаимного обогащения цивилизаций, взаимопроникновения культурных моделей, создания общности разных народов. В нашей стране много лет в мире и согласии живут не разделенные федеративными границами люди разных культур - европейской и азиатской. Концепция цивилизационно-культурной идентичности, предполагающая открытость для диалога культур, диалога Востока и Запада, вполне логично вписываются в политический и социокультурный контекст Казахстана.

На сегодняшний день страна весьма успешно приступила к реализации грандиозных задач. С одной стороны, сохраняется богатое культурно-историческое наследие, поскольку культура неотделима от исторического самосознания и предполагает опору на традиции. С другой стороны - обеспечивается вхождение в современную мировую культуру, как этого требует глобализация. Известный парадокс заключается в том, что для вхождения в пространство мировой культуры определяющим является не желание нравиться миру, а умение оставаться собой. Для Казахстана это сейчас особенно важно, поскольку идет поиск цивилизационно-культурной идентичности, способной сплотить воедино все общество и продвинуть его к новой реальности.

Важнейшими ключевыми моментами данной концепции являются самобытность и взаимодействие культур на этническом, национальном и цивилизационном уровнях.

Каждый народ на протяжении своей истории переживает ряд периодов, которые называют переломными, переходными, трансформационными и т.д. И поэтому очень важно в процессе реформ не пытаться подгонять под одинаковые схемы практику стран Европы и

Азии, проецировать на себя чужой опыт. Ведь в силу обширности территории в самой Азии заметны локальные различия, подчас довольно значительные между близлежащими территориями. В этом контексте в процессе трансформации должны учитываться менталитет и традиции каждого этноса. Под «традиционным» следует понимать конструкции, стереотипы некой общности людей, составляющие их менталитет, присущие им издревле или ставшие традицией впоследствии.

В данное время происходит процесс, когда объективно усиливающееся обращение казахского этноса к традиции, прошлому сталкивается с конструкциями западноевропейского типа мышления, вошедшими в нашу жизнь вместе с внедрением экономических систем Запада. Казахам по этногенотипу относят к восточным, соответственно, приписывая ему восточный образ мышления. Это отчасти так. Различия в стереотипах (восточном и западном) накладывают отпечаток на культуру и мироощущение представителей той или иной цивилизации. Любая общность людей имеет свою специфику, только ей присущую особенность мышления. Специфичность мыслительных процессов каждого народа обуславливается многими факторами: природно-климатическими, экономическими, социальными, культурными и т.д.

Принципиально новым содержанием наполняется проблема взаимодействия культур Востока и Запада применительно к Казахстану, на территории которого, сложился особый синтетический тип культуры, вобравший в себя ценности многих населяющих ее народов, принадлежащих как к западной, так и к восточной цивилизации.

Кочевничество может рассматриваться как исходная посылка в рассмотрении вопросов о мировоззрении, менталитете казахам. Нельзя, конечно упускать из виду оседлые районы Южного и Юго-Восточного Казахстана. Но и они в немалой степени испытали влияние кочевого образа жизни, находясь во взаимодействии со степными племенами. Кочевничество, или нмадизм наложил отпечаток на все стороны жизни казахам, сформировав: 1) чрезвычайной силы корпоративность на основе чувства принадлежности к роду 2) консервативность казахского характера, что отнюдь не всегда является негативной чертой 3) приятие арабо-мусульманской экспансии в виде исламского миссионерства.

Принципиальная новизна современной ситуации обуславливает качественное изменение содержания культуры всех этнических

групп Казахстана. Их основными характеристиками должны стать: творческий синтез, принципиальная открытость, направленность на диалог с другими мировыми культурными потоками. Если смотреть в перспективу, этнокультуры станут «полномочными представителями» всего полиэтнического казахстанского культурно-цивилизационного комплекса. То есть будут одним из каналов и механизмов взаимодействия Казахстана с другими национально-этническими системами.

Основной целью «новой философии» цивилизационно-культурного развития Казахстана является формирование духовных качеств человека, оптимистического мировоззрения, понимания своего предназначения в жизни. Способом достижения определена философская мудрость как высшая духовная ценность.

Таким образом, резюмируя вышесказанное, отметим следующее.

Единство этнических культур Казахстана является базой зарождения нового культурного феномена в пространстве Центральной Азии, а также оригинальной и весомой частью современной культуры Евразии.

Необходимо создание новой культурной общности, не утрачивая ценностей и традиций прошлого, осуществлять связь между цивилизациями, различными мирами, культурами Востока и Запада.

Цивилизационная направленность позволит казахстанской модели культурного общества соответствовать, с одной стороны, внутренним условиям казахстанского общества, с другой - отвечать достаточно сложным требованиям современной эпохи. Одно из них означает невмешательство государства и отказ от любых идеологических форм давления на творческие процессы. Развитие культуры определяется включением ее в систему закономерностей мировой культуры, вхождением в новые смысловые и эмоциональные контексты современного мира.

Но самое главное, на наш взгляд, цивилизационно-культурный проект предусматривает осуществление согласованной образовательной политики, культурного, научного сотрудничества и обмена.

Для любой страны, помимо собственно экономического, политического суверенитета, соответствующей правовой базы, необходимо также иметь культурно-духовную независимость, что предусматривает соблюдение условий и требований по сохранению и развитию

идентификации граждан данного государства с его культурно - цивилизационной сферой.

Литература:

1. Аймагамбетова О. Основы этнопсихологии. – Алматы, 2002. - 256с.

Гизатуллина Г. А.

Реализация принципа «дополнительности» в философско-историческом познании.

Формационный и цивилизационный подходы к историческому процессу представляют разные уровни исследования. Они выражают ступени восхождения социальной философии к постижению истины. Если формационная теория раскрыла только часть истины, то цивилизационная концепция расширила горизонты познания, увеличив одновременно границы непознанного и поставив много проблем, которые были решены неоднозначно.

Сравнительный анализ формационной и цивилизационной концепций подвел нас к следующим выводам:

1. Формационная теория отразила некоторые закономерности становления индустриального общества в XVII-XIX веках в странах Западной Европы, определяющую роль способа производства и его влияние на другие общественные структуры, зависимость прогресса общества от уровня развития индустрии. Однако становление индустриального общества происходило под влиянием других факторов, таких как культура, политика, религия, что не получило адекватного отражения в формационной теории. Последняя раскрыла закономерности объективной истории, оставив вне поля зрения субъективную историю, поэтому проблемы человека и личности в истории не получили должного представления.

2. Настоящее и будущее принадлежит цивилизационным концепциям. Цивилизационные теории Тойнби и Броделя преодолели ограниченность формационной теории. Рассматривая генезис капитализма как объемный многогранный процесс, охватывающий все сферы общества – культуру, религию, политику, а не только экономику, Бродель выявил новый уровень исторических исследований, более масштабный, сложный и противоречивый. Рассматривая проблему

интегрированности общества, Бродель показал значимую роль неформационных элементов для воспроизводимой системы. Он не выявляет закономерные связи между различными подсистемами цивилизации, но тем самым показывает, что цивилизация – это сложнейшая система, в которой нет места однозначным жестко детерминированным связям, где преобладают многозначные связи. Источником изменения может стать любая сфера общества. Это означает признание случайности и непредсказуемости в историческом процессе.

Тойнби признает культуру основой и фундаментом цивилизации, тем самым выявляя фактор, интегрирующий общности не только по классовому, национальному, но и цивилизационному признаку. Через культуру раскрывается человеческое содержание истории – Тойнби и Бродель выявляют активность субъективного фактора, делают шаг к созданию социальной модели, синтезирующей объективную и субъективную историю. Бродель и Тойнби отказались от ценностей марксистской теории, таких как идеологизированность, активное преобразование мира, исторический оптимизм, материализм, признав основными ценностями – эволюционизм, общественное согласие, плюрализм истин и ценностей.

В методологическом плане цивилизационная концепция преодолела метафизичность формационной теории, используя новую методологию построения : комплексность, системность и взаимозависимость различных сторон общественной системы, не сводимых ни к идее, ни к материи; признание самоценности особенного и единичного в истории как выражение своеобразия и многообразия исторического процесса; отказ от универсализма; отказ от жесткой детерминированности исторических событий и признание альтернативности исторического процесса; преобладание спонтанности и непредсказуемости в истории.

3. Формационная и цивилизационная теории отражают разные уровни освоения исторической реальности в соответствии с тем уровнем знаний, которые накоплены были ко времени создания этих моделей.. Проблемы синтеза объективной и субъективной истории, мотивация человеческих поступков, человеческое содержание истории, интеграция общества через культуру, причины дезинтеграции, соотношение детерминационных и индетерминационных компонентов в историческом процессе – вот круг задач, стоящих перед будущими цивилизационными моделями.

Сложившаяся научная картина рассматривает мир как многомерный, взаимодополнительный, вероятностный, информационно-энергетический. В соответствии с принципом «дополнительности» формационный и цивилизационный подходы к истории не противостоят друг другу, а взаимодополняют друг друга. Поскольку исторический процесс - явление крайне сложное, постольку для его описания можно использовать как формационную теорию, так и цивилизационную концепцию. Однако принцип «дополнительности» в историческом процессе нуждается в конкретизации.

Теория синергетики показала, что развитие социума как нелинейной структуры может быть спонтанным, а может быть закономерным. Формационная теория зафиксировала закономерное развитие стран Западной Европы с XVII по XIX века включительно. Цивилизационные концепции Тойнби и Броделя отразили спонтанное, непредсказуемое развитие социума. Поэтому если мы хотим уловить нечто общее в развитии стран Западной Европы с XVII по XIX век, то мы должны обратиться к формационной теории, так как её методология позволяет уловить закономерные явления. Если мы хотим выявить особенное в развитии западноевропейских стран, то можно использовать цивилизационную концепцию.

Взаимодополнительность двух подходов может проявиться и по-другому. Если мы хотим получить объемное изображение истории, то мы должны обратиться к цивилизационной теории. Например, Бродель, рассматривая развитие капитализма в странах Западной Европы, сумел показать те изменения, которые происходили во всех сферах жизнедеятельности общества, не только в средствах производства. Ему удалось очеловечить историю развития капитализма, показав, что преобразование в средствах производства началось с изменения потребностей людей, с конкуренции на международном рынке. А Вебер доказал, что развитие капитализма вообще было обусловлено формированием новой личности, способной бесконечно трудиться ради процветания дела. И сильнейшей мотивацией такого трудолюбия стал протестантизм с его учением о предопределении.

В то же время как формационная теория показывала, что возникновение капитализма было обусловлено, в первую очередь, развитием новых средств производства. Совершенствование средств производства детерминировано законом возрастания потребностей по мере их удовлетворения. Рост потребностей - это специфическое качество человека. Бродель доказал, что рост потребностей может быть связан с

географическими открытиями, в результате которых появились новые продукты и потребности возросли. Он также показал, что совершенствование средств производства может быть связано не только с потребностями человека, но и с конкуренцией на международном рынке. Таким образом, цивилизационный подход Броделя является многоплановым и многовариантным, в то время как формационный подход – слишком однозначным, но, безусловно, имеющим место. Следовательно, формационный аспект может стать частью, элементом цивилизационной теории.

Принцип «дополнительности» проявляется и в таком вопросе, как направленность исторического развития. Если формационная теория постулирует поступательно-восходящее развитие социума, то цивилизационные теории рассматривают циклично-поступательное и волнообразное развитие общества. Опираясь на современную парадигму, учитывающую многомерность и многовариантность исторического процесса, можно утверждать, что развитие общества может иметь различную направленность, и в этом вопросе формационная и цивилизационная концепции не противоречат друг другу, а дополняют друг друга.

Сегодня нельзя утверждать, что исторический процесс может объяснить одна теория. Маркс в индустриальную эпоху развил формационную теорию, с помощью которой смоделировал будущее человечества – коммунизм. Цивилизационные концепции Тойнби и Броделя преодолели ограниченность формационной теории и создали модель многомерного и многовариантного мира. Однако цивилизационные концепции также не лишены недостатков, поэтому нельзя их считать универсальным методом познания истории.

Исторический процесс представляет сложнейшее явление, и для объяснения истории, выявления ее смысла необходимо использовать самые разнообразные концепции.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Королев В.В.

Толерантность как необходимое условие соотнесения мировоззренческих систем науки и религии в процессах духовной консолидации общества 5

I. Фундаментальные проблемы взаимоотношений науки и религии в современном мире

Ибрагимова З.З

Религиозное и научное мировоззрения: обреченность быть единым . .7

Киносьян В.А.

От глобализации к глобализму: новый диалог науки и религии..... 11

Евстратов В.Д.

Наука и религия: точки сближения и расхождения 14

Хазиев А.Х.

Некоторые аспекты взаимоотношения науки и религии
в глобализирующемся мире. 20

Садыков М.Б

Наука и ее глобальная природа 23

Маслов Е.С

Этос науки, паранаука и массовое сознание 26

Веткасова Н. В.

К вопросу о взаимосвязи философии и теологии 30

Астахова Л.С

Религиозный опыт в глобальной истории 34

II. Религия и наука: антропологическая перспектива 41

Агапов О.Д.

Наука и религия как формы распредмечивания процесса
глобализации..... 41

Нуруллин Р.А.

Человек как отношение в условиях глобализации 43

Хаерова Ю.Г. Особенности научного миро-воззрения и религиозного миро- переживания в рамках концепта «хронотоп» М.М.Бахтина	48
Масюкова В.М. «Жертвенный кризис» и повторяемость, или ещё раз о христианском наследии	52
Чичкина В.Г. Образ человека и модели воспитания	56
Фёдоров О.С. О феномене «персональной веры»	60
Матушанская Ю. Г. Библия как этическая основа Западной цивилизации.....	66
Багаутдинова Е. Л. Особенности мифоигрового сознания и современность	70
Хабибулина Л.Ф. «Романтическое» науки и религии в условиях глобализации	75
III. Социальное измерение религии: прошлое, настоящее и будущее.	78
Степанова А.А. Церковь и общество: анализ современных взаимоотношений	78
Серебряков Ф.Ф. Актуальность свободы совести.	82
Гадельшина Н.А Элвин Тоффлер о знании и религии.....	91
Бухараев В.М., Степаненко Г.Н. Формирование пространства доверия человечества в условиях глобализма как научная проблема.....	95

Дринова Е.М.	
Конфессиональная геополитика и особенности протекания этнических процессов.....	100
Фазлиев А. М.	
Ислам и исламо-христианские отношения в поликонфессиональном регионе.....	105
Уланов В. П.	
Глобальные вызовы и перспективы общества и религии.....	109
Шафигуллин В.А.	
Истоки взаимной толерантности науки и религии.....	114
Каракулов О.	
Религия и армия. Ценностные ориентиры.....	120
Масалимова А. Р.	
Маргинальные фигуры в верованиях казахов (легенда о Коркыте – Первом шамане и создателе кобыза)	128
Вагнер И.А.	
Религия в глобализирующемся мире: секуляризация и/или ревитализация?	135
Токранов А.В.	
К проблеме изучения религиозной деструктивности	140
IV. Религия в науке и наука о религии: исторические опыты...	145
Гайденок П.И.	
К вопросу о статусе церковной исторической школы в современной исторической науке.....	145
Серебряков Ф.Ф.	
Философия и религия, или архимандрит Гавриил	150
Меречин А.И.	
К осмыслению творческого наследия Шри Ауробиндо	159

Хуснутдинова Г. Л.	
Эдуад Шюре. Религия и Наука.	165
Мурсалимов Р.В.	
Философский смысл геометрии П.А. Флоренского	168
Борбасова К.	
В поисках цивилизационно-культурной идентичности.....	173
Гизатуллина Г. А.	
Реализация принципа «дополнительности» в философско- историческом познании.	179